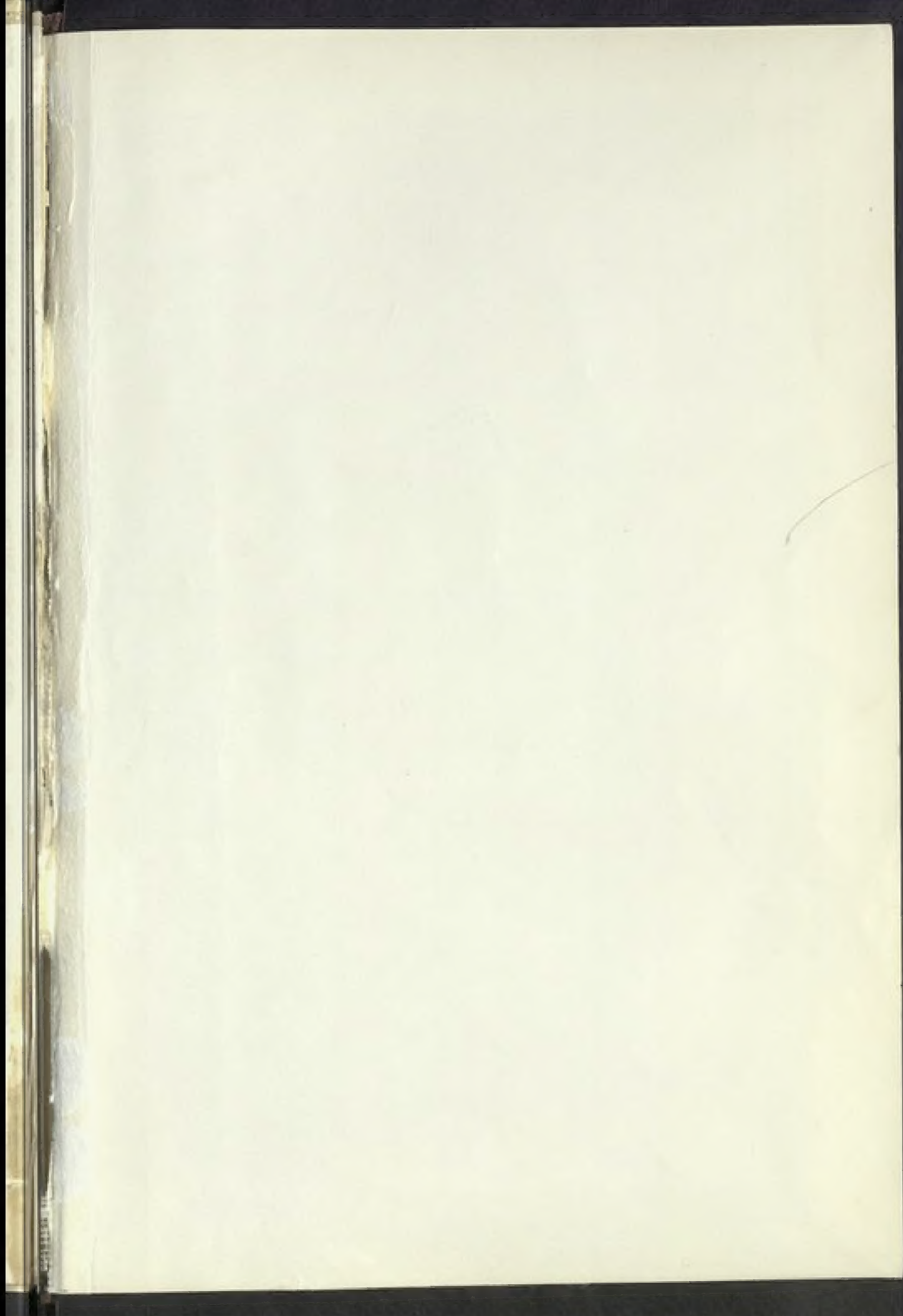


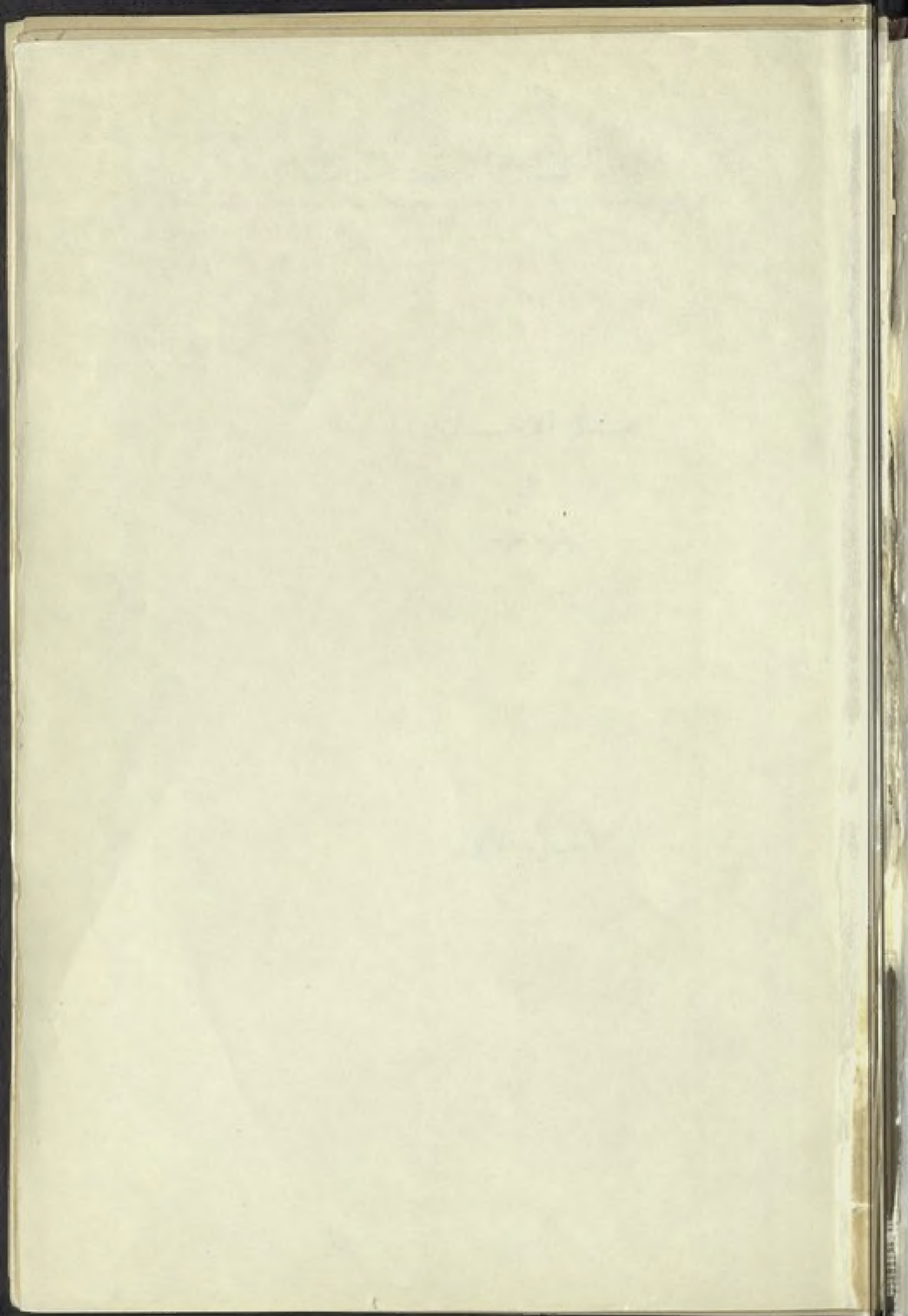
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT

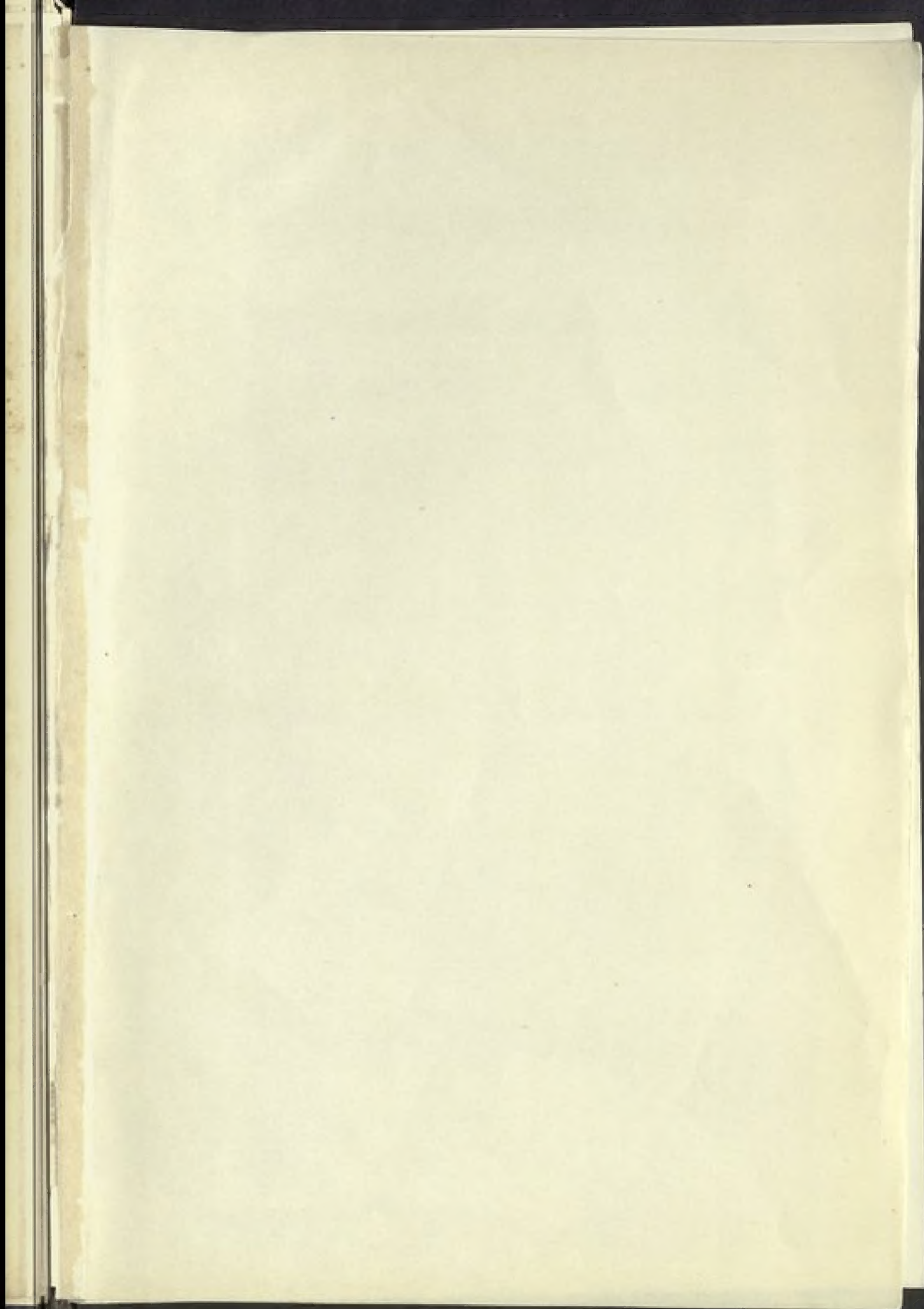


56









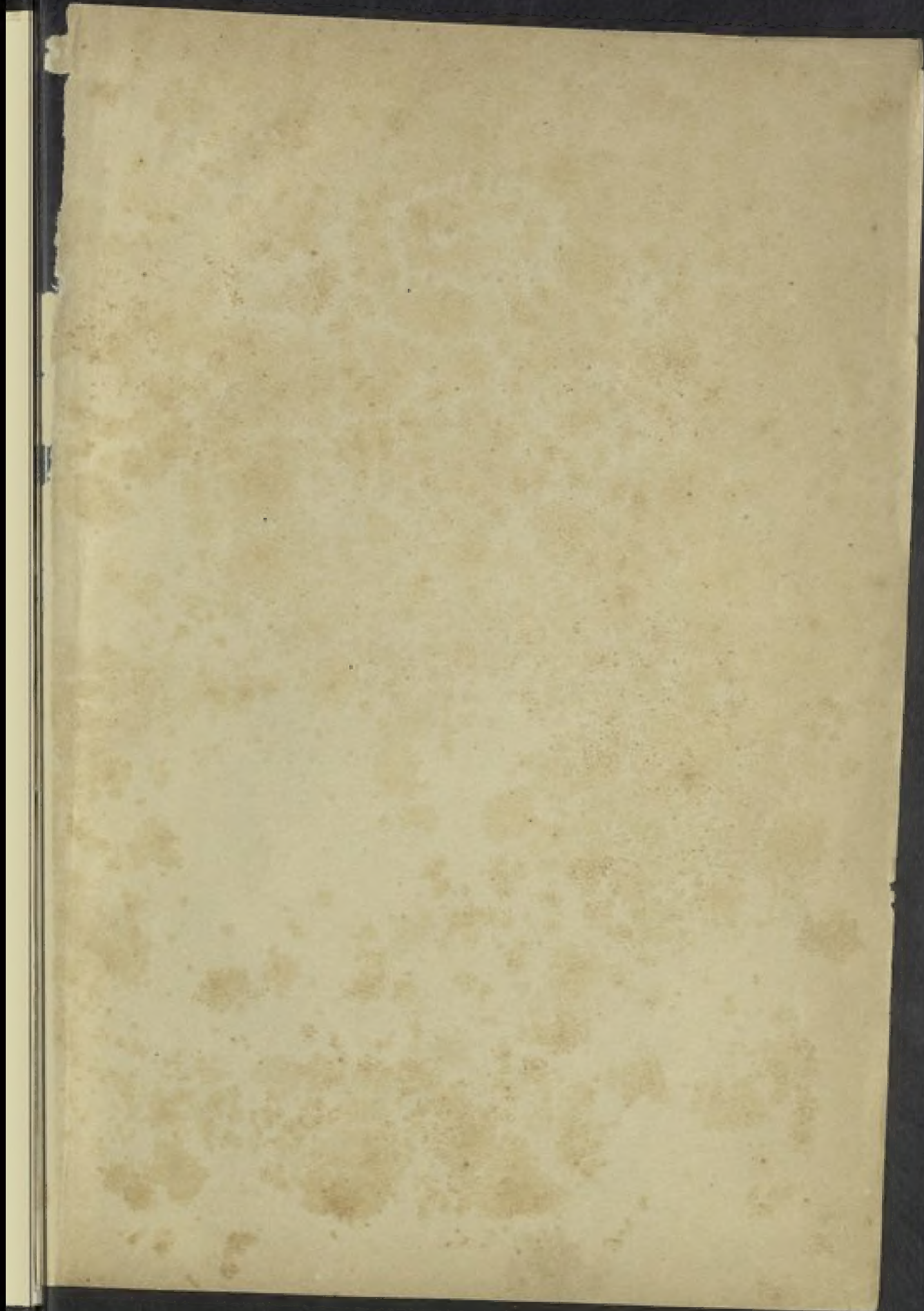
بجدة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

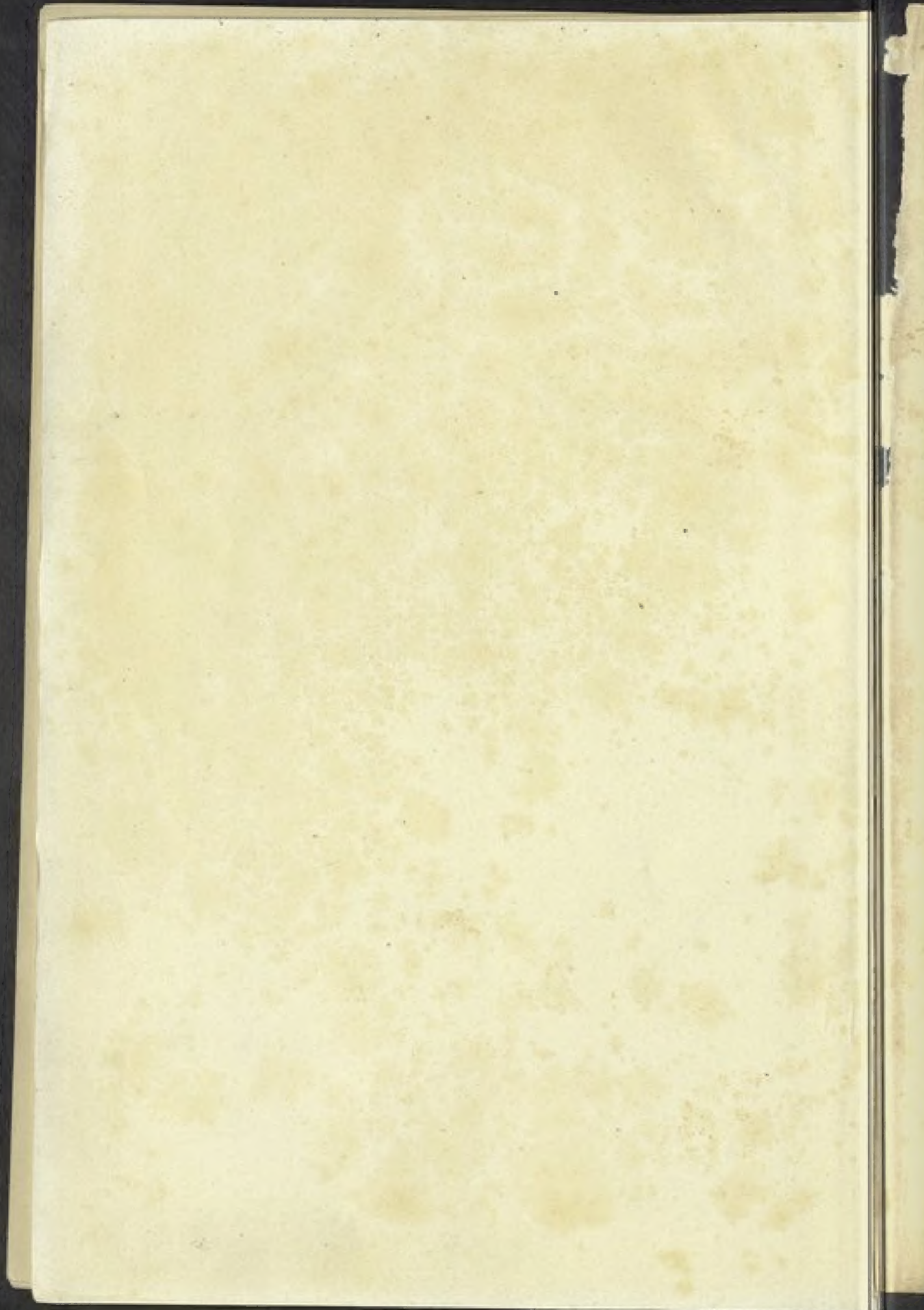
علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

”الجزء الأول“







تمثال أرسطو طاليس المحفوظ في رومة في سراى إشبادة

٨١٨٧٨٣
٠ ٨٧١٧
٩٠٠
٩٠٠

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتدة في علم الأخلاق
ونظراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلي سانهالير

مدرس الفلسفة في الكوليج دي فرانس ثم وزير المعارف الفرنسية

ونقله إلى العربية

أحمد لطفي السيد

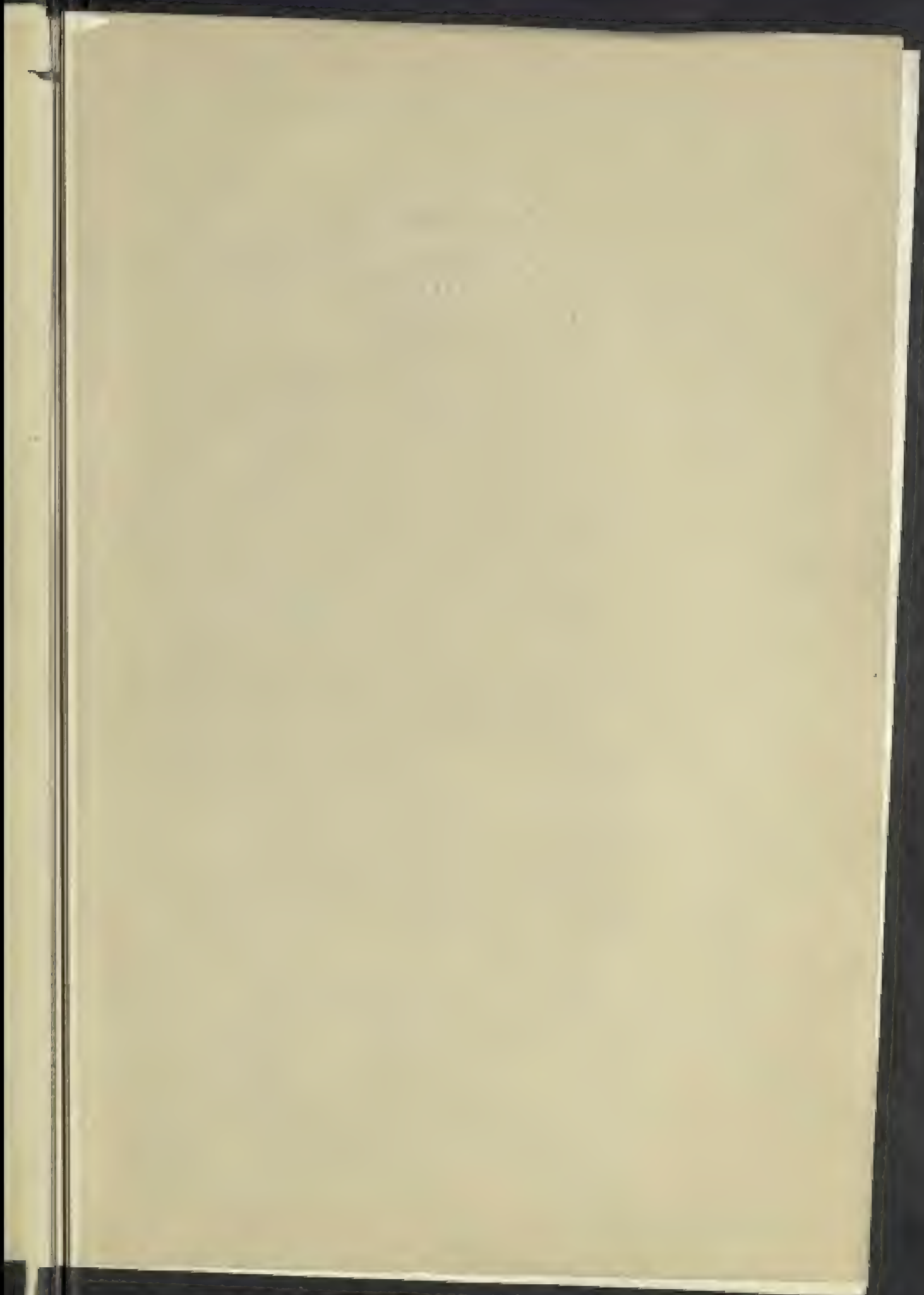
مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

49972

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٢ - ١٩٢٤ م



فهرس

الجزء الأول من علم الأخلاق

صفحة

مقدمة باركلي (مؤيد أرسطو من اليونانية) : السج الذي يجب أن يتسلك
في علم الأخلاق - الفضايا المسئلة التي عليها يتأسس - النتائج المختلفة لتلك الفضايا
الميكولوجية - نظريات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة
الأخلاقية - أعلاميون - في أن نظريته هي أهم النظريات وأنها تعمل بها - وأنه يتفق
معراط له من جميع المبادئ الأساسية التي تتعلق بطبع الإنسان وواقعته على طريقة تكاد
تكون معصومة من الخطأ - في أن هذا المذهب يحين وحق أيضا - "مفوضاتيس" -
المبادئ والمفروضات بين وبين أعلاميون - أنه المذهب في أكثره بسادة هي تعرض
الأسس هيمنة - يطرح نظرية لأوساط ولذوع منها - صور أخلاقية - النظريات المعجبة
تعدل وبعدها - الزوافة اليونانية - قيمتها - غير - "كن" - "كن" - "كن" -
شاعرين - تصور مذهب - لا أخريته - قيمة مذهب - اعتبارات على الأدب العمل مطبقة
على هذا القرن (التابع علم) 1

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو عرض أفعال الناس جميعا - اختلاف المبادئ التي تنبئها
ومرابطا - تنمية العرض وحق الأخير - رغبة على السعادة - وأنه هو وحدة القادر على أن
يشأ بهما - معرفة الخطأ التي يمكن منها في هذا العلم - في أن الشيا قبل الصلاحية

لأوس السعادة ١٦٩

الباب الثاني : في أن العرض الأخير لا يمكن إدراج الناس هو السعادة - المبدأ الذي
في سبيل السعادة فإنه - ولا يدور في هذا الكتاب إلا الخير - وأوجهها - تختلف الأنحاء
من جهات المفسرين على المبادئ أو الثانية - الباب - المرء يحكم غيره على السعادة بحيث لا
يعتقد - فالبحث على الذات كيف في هر العلم - ومن المذهب على نتائج أمانة وكذلك

هذا المعقولة - عدم كعبية الفضايا وحدة في تحقيق السعادة - اعتذار الزوافة ١٧٥

فهرس الجزء الأول

مقدمة

- الباب الثالث : معنى العلم بالسعادة - العلم بذهب "المثل" لأفلاطون - زود
 حقيقة - العلم ليس واحدا بل عدة في "القوليات" وأما بوجده في العلم - في أن
 العلم والحق يشيران - الفيلسوفون أو "مفلسف" - الخير بين الخيرات التي هي
 خيرات ذاتية وبين التي ليست خيرات إلا نسبت إلى - خيرات هذا الخير -
 أنك لو سألني طريقة العلم هو ذرة في الخيرات المخصوصة التي يملكها الإنسان ويستعملها ... ١٥١
 الباب الرابع : العلم في كل صنف من الآداب هو غاية التي لأجلها يُدرس الباقي - السعادة
 هي غاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان - هي مستقلة وكافية - السعادة لا تفهم حتى نفهم
 لا نعرفه لعدم الخاص للإنسان - وهذا العلم هو قابلية النفس البشرية بالحقيقة ... ١٥٢
 الباب الخامس : في أن السعادة هي غاية العلم - لا ماضٍ منه - الحزن في هذه
 الظروف - لا يعني أن ينشأ السعادة في جميع الأشياء - من السوء - أهمية هذه المبادئ ... ١٥٦
 الباب السادس : العلم هو حقيقة السعادة التي عرض لها - إدراك هذا العلم
 إدراكا كاملا يوم يفهم من - القوليات الخاصة بالسعادة التي يحملها عليها علماء - تقسيم
 العلم إلى ثلاثة أنواع : خيرات إنسانية - خيرات إلهية - خيرات خارجية -
 السعادة انفرادية هي - الخاصة التي تسبق القضية في الشرط الأعلى للسعادة
 الإنسان - ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية في السعادة أيضا - هي أنواع ضرورية في
 ... ١٥٨
 الباب السابع : السعادة ليست متعلقة بالسعادة - من هي عناصر الله وتبعية جهود الإنسان -
 تعريف السعادة المخصوصة في هذا العلم - هذه الطريقة التي تفهم لها مع العرض الذي ترمي
 إليه الحياة - الإنسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون مسعدا
 لأنه هو وحده الذي له عقلية - لا يمكن أن يفهم على أن يكون له سعادة ما دام حاله غير
 ... ١٥٩
 الباب الثامن : لا حاجة إلى التقاعد من العالم حتى يفهم السعادة - هي العقلية هي علم
 السعادة الخلقية - وليس غير - أنك في الحياة الإنسانية من العقلية - الخير بين حوادث
 حياتنا من وجهة كونها كتحقيق الأهمية أو قولنا - إن العلم الذي العقلية وثيقا - فإن
 أمر آخر لا يكون دائما لينة - شهادة الحكماء وبيان عقولهم - ضرورة الخيرات الخارجية
 التي هي معنى ... ١٦٠

من علم الأخلاق

مجمعة

الباب التاسع : في ثمة علم الأولاد والخدماء مؤثر فيه ، في من يختص به حتى بعد موتهم
بهم بقوله - جميعه التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضا بعد أن يخرج من
الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قوية الخلقه ٢١١

الباب العاشر : أول السعادة أن تشعر بعزائلك لا مداعبة - في أن طبع الأنسب التي
يمكن مدحها هو دائما ينافي وتعي - الأشياء الكريمة لا يجوز فيها المدح ، بل لا يمكن
لا الإحباط بها - طريقة "روكس" - شعبة على اللغة - السعادة لتتوسد العزائلك
لأنها أيضا "لغة" وتكون هي التي ترضي فيها سعادتها الوصول إلى سعادة ٢١٢

الباب الحادي عشر : إننا نريد فهم السعادة - يعني درس الفطرية التي تفرج - الفضية
هو الموضوع الأصلي لأعمال الزمن السياسي - لكي نفس الزمان حكم الناس بدم أن يكون
- قد درس نفس الانسانية - الحدود التي ينبغي أن نعلم بها هذه الدراسة - الاستعداد
- التأثيرات التي تفرجها الخلق على النفس في مؤلفاته الذهبية - برآن أحوال في النفس أحدها
هو ذلك والآخر هو نفس - نفس الجزء في العقل أن جزء حيواني ونفس محض ، وأن جزء
بأنه أن يصبح نفس وأن كان لا يفرقه - تقسيم العناصر إلى صفات عقلية وفصل
أخلاقية ٢١٣

الكتاب الثاني

نظرية الفضية

الباب الأول : في تفرج العناصر إلى صفات عقلية وفصل - الفضية لا تكون
لا بواسطة العادة - الخلق لا يربط إلا باستعدادات ، ونحن نعلمها إلى ملكات محددة
معية - لا احتمال الذي سندها فيه ، وكان المرء لا يتعدى مكان العقل إلا أن يصل - الأهلية
- مستوى عادات - ونفس أن بعدد الإنسان عادات خفية مذكورة الأولى ٢٢٥

الباب الثاني : إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون طريقة محض ، بل يجب أن
يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد المتكرر للتأصيل التي يتدخل فيها -
ضرورة الاعتدال - كل روابط الأكر أو الأقل بقية الفضية واحكمة ٢٢٦

فهرس الجزء الأول

مصحف

- الباب الثالث : لكي يجيد البراء الحكم من مشكلة يريه أن يقيم اعتبارات الله والألم التي
يبدوها عند العمل في الطريق يده عن التفرق والتشرد يده عن الشر - مشكلة الخلقون -
في تأخير الله والألم في القضية تأخيرا عجا - حسن التصرف أو سوءه في الله والألم هو
ما هو الألم بين الناس - كيف الأخلاق والسياسة يجب أن يتغلا كلاهما على الخصوص
بالتفان والالام وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف ... ٢٢٢
- الباب الرابع : يصحح هذا المبدأ : أن الانسان يصحح فاضلا بل يلقى بعد القضية - الفرق
بين مادية وبين الفنون العادية - " يكون الفطن فضلا مادية بل يوافر ثلاثة شروط :
العلم والارادة والصفات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الثانية الغربية لغوام الناس
في المصالح وفي تبيان المادية - أنهم يعتقدون أن الأقوال كدرة في ذلك ... ٢٢٤
- الباب الخامس : الإدارة العامة للقضية - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات
والخواص ، والمعاداة - هذه الشهوات والخواص - الفطن والارادة ليست شهواتا
ولكن كذا كذا خواص وكذا اعتبارات ... ٢٢٥
- الباب السادس : في طبيعة القضية - أما بالنسبة لأي شيء كان كيف الذي هو ذلك هذا
الشيء وقده - فطبيعة عين القضية المبدأ - " حقة الوسط في تر اجرات - الوسط
الأخلاق في تصحيح في إعادته - الوسط يكتف بمحضها بالنسبة لكل ما - الإذاعات التي تفرط
في وحدانات الانسان وفي أماله - القضية تملك إرادتها - أي هو العيون ومسطح بين
رؤيتهم بها بالافراط والأخرى بالتعريف - استنتاجات ... ٢٢٦
- الباب السابع : تطبيق المعومات التي صفت على المبادئ الخصوصية - الشكافية وسط بين
الفرق والفرق - الاعتدال وسط بين المصور وأحد - كسطة ومسطح بين الإنسان
ومسح - الأربعة - كثر النفس ومسطح بين الوفاة والمادة - الطبع وسط بين الإفراط
والفرط لم يعد لتقليدنا أمر خاص - فصور الله من تعجب حرم هذه الظروف المباشرة
عندنا - الصالح وسط بين الفصح والعدية - الشائسة وسط بين السخرية والمبالغة -
العدالة وسط بين الحق والامانة - الواسع - الاخلاص - الحليم - مودته ... ٢٢٧
- الباب الثامن : التعاد بين الزواجر العارضة وبين وبين القضية التي هي الوسط - مناقشة
الوسط بالخراس - الطريقة لكل منها أنه عن الآخر من الوسط الذي يفسدها - في بعض

من علم الأخلاق

معرفة

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط . - دوة يقترب الخريف بالإفراط ودارة يقترب
الطرف بالتفريط . - التيقُّر أقرب إلى السعادة من التبعُّر . ومن صدقت الهوى (بعدمه) حبيبة
أقرب إلى الاعتدال من أن تصحور . - فداء الفروق حساب : أمدما يأتى من ناحية الأشياء
والذى من ٢٥٨

الباب التاسع : في معرفة أن يكون الإنسان عادلاً . - وصالح عملية لإمارة وسط الذى فيه
تقصير شخصية . - دراسة الميول الطبيعية التى يشعر بها الإنسان في هذه الاتجاه إلى الخوف
الغذاء . - وسيلة معرفة تلك الميول . - كسرية محاولة لفهم . - عدم كفاية التصريح بها
كانت محزنة . - يعلم أن يعمد الفلاسفة لجانب العمل ٢٥٩

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في السعادة وفي الاعتدال

الباب الأول : في أن الفضيلة لا تطلق إلا على الأعمال الاختيارية . - تعريف الاختيارى
والاختيارى . - في معنى الاختيارية . - تعريف الاختيارية . - أخرج الأول للاختيارية
الاختيارية . - ثمرة مختلفة لأحوال القوة القاهرة . - آثار دائم اختيارية بالخوف . - في أن
القول أكثر من بعض الأعمال : " الأخيون ذوو رغبة " . - تعريف عام للاختيارى
والاختيارى . - القوة والحق لا تكونان . - لأن إرادة الإنسان قدسه . - القوة أطلق على
من أن يرجع الخلاف على الأسباب المعروفة ٢٦٥

الباب الثانى : في أن فعله . - النوع الثانى من الأشياء الإرادية . - الأشياء الإرادية
سبب العمل بها شرطان : أن تكون متونة للأداء . - عدم . - عدم العمل . - بيان العمل
سبب العمل . - بيان أن فعله يعرف الفاعل . - ما يفعل . - أشياء مختلفة . - حد العمل
الإرادى . - الأعمال التى تدفع أو تمنع أو تزيل أو تزيل ٢٧٠

الباب الثالث : طريقة الاختيار الأذى أو النفع . - لا يمكن أن يشبه بالقيمة ولا بالقيمة
ولا الإرادة ولا النكوة . - المشايخ والعقود بين نفسه . - من هذه الأشياء . - الاختيار
الأذى يمكن أن يشبه بالنكوة الذى يصدق عليه ٢٧٥

فهرس الجزء الأول

صحيفة

الباب الرابع : في المدة - المدة لا تلتصق إلا بالشيء الذي هو في مكانه - لا مصادقة
تلك في الأشياء الأولية ولا في العلوم البسيطة - لا مصادقة زائفة في الأشياء البسيطة والمذكورة
فيها - المدة تقع على التوابع التي يجرى منها منها لا على العنصر المطلوب وهي لا تخص
بلا الأشياء التي عليها تلك - وصف موضوع المدة - لا تشارك في هذه المدة -
باز من "هومبروس" - الحق الأول لا يتغير بالأدنى ٢٨١

الباب الخامس : موضوع الإرادة العقلية - نعم هو العز - يصح هذه القرينة
صعوبة المتابع التي تقول بأن الإنسان يظن أنه في الحق ومذهب الذين يعتقدون أنه
لا يظن إلا أنهم لا يظن - عزلة الإنسان - لا أحد إلا هو يعرف أنه بعض أو
أخر في جميع الأحوال ٢٨٥

الباب السادس : الحقيقة والذاتية لا يتغير - بعض القرينة المدة - تلك المتغير
والتي المتغيرات التي يستعملها في فهمهم كانت لها أنهم يظنون أن فعلهم ليس رغبة -
بعض المتغيرات موجهة إلى معرفة العربية - نحن نستخدم في ذلك ، علينا أن نعلمها
نفسنا أن نعرف إلى شيء - سيوت الجسم هو من العالم الذي كذا في الروح - وفي هذه
الحالة هي كانت على نوع من الرتبة في العلم ليست رتبة السعداء من بعض - أنها تقع
من مادة التي لا يمكن أن رتبة الأشياء على هيئة محدودة - لبعض جميع المتغيرات السابقة
وغير المتغيرات اللاحقة ٢٨٩

الباب السابع : في الشهادة - الشهادة هي وصف من الخوف والسرور - بعض الإنسان
في الصواب - إن هو السرور - تيم السرور - سبب ما يجرى أن يخاف ومما ياتيه معرفته
فقدومه - لا ينبغي أن نخاف ولا السرور في تلك الحالة - الشهادة الحقة هي التي تكونت
أعلى الأشياء بعد أن استقرت داخلة في خوف - أكثر خطر هو خطر الخوف في العزوب -
حين الموت في سائر الأمور ٢٩٧

الباب الثامن : مواضيع الخوف - قوى عذاب الأشخاص - فوائد عامة بتفصيل الخوف -
من الشهادة الحقة - يجرى وسيوت متعة الشهادة - الدنوب - ترضى الشكر -
أصل - الجحش - سبب الشهادة إلى الحق والحق - لا تقبل ليس دليلًا على
الشهادة - الشخص ٣٠٠

من علم الأخلاق

مقدمة

الباب التاسع : أنواع التسبب المختلفة لخدمة أمنية : (١) التسبب المباشرة - أفعال

"فوم وحر" - اجتراء المصروع جود من رئيسه - (٢) خدمة القوية - فائدة الجسد

المدرج عن الحروب - الجلاء من دابة أقل إقدام من أهل المدينة - واقعة مرميوم -

(٣) خدمة الخصب - تزيح العصب - لو كان في العصب خبر لعدا خدمة حقة - (٤) الشجاعة

التي تأتي من الثقة بالرجال - الإقدام والرياء في الأخطار القبلية - (٥) خدمة الخواص

وأما لا تفتل أمام الخضر الحق ٢١٥

الباب العاشر : خدمة من دابة شاقة وخدمة من دابة أهلة للإستقامة - انصارون -

مقدمة عن العلوم تقاضي صفاتاً ومجتهديات مرمية - حاشية نظرية الشجاعة ... ٢١٦

الباب الحادي عشر : في الاعتدال (الصفة) وأنه لا يخلق إلا على ذات الدن في كل وجه

فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في ذات الأمر والسبع - ولا يكون في ذات الأمر

لا فالواجب - عدم الاعتدال بعض حاشية الدون على وجه بعض وحاشية التي على

العلوم - مثل "فلم كين الأركي" - مثل عدم الاعتدال الذي هو خلق من روحاني

بما - عدم الاعتدال لا يقع حتى - نفس إلا في نفس الأمر ومنه ... ٢١٧

الباب الثاني عشر : في الاعتدال - أبحاث نظرية والمادة - بحث جامعة وحدانية -

بعض الإنسان - عز في أمر أبحاث أبحاث - ويحظر على الذات في الشبوات الخاصة

الانتماء لها على موضوع غريبة الملازمة - الاعتدال في الآلام أصعب لغيره منه في لذات -

عدم الشعور بألم الذات هو شيء - فادر وليس من الاستقامة في شيء - فبعض الذات

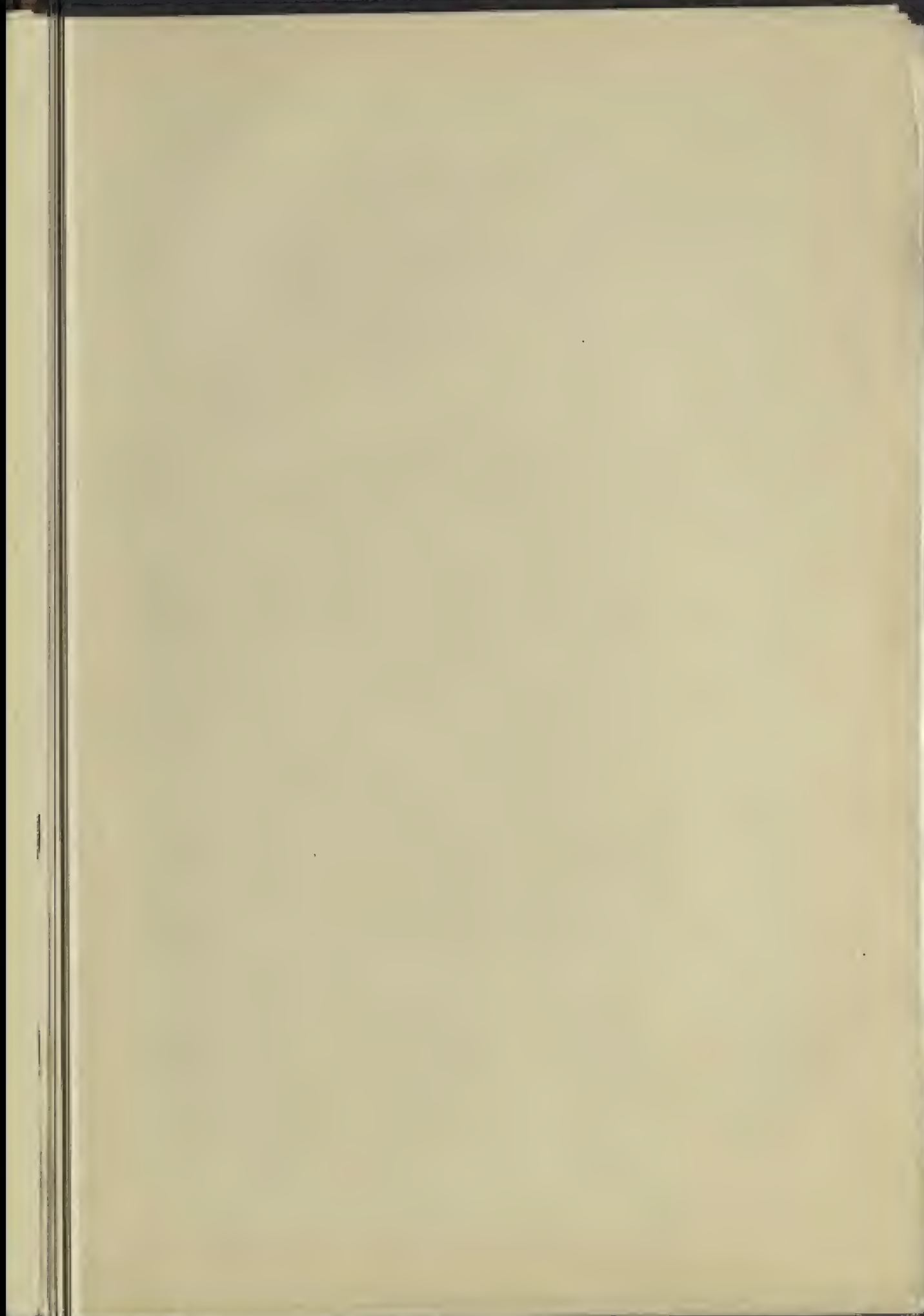
المعدل حقاً ٢١٨

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين العدل - عدم الاعتدال يظهر أنه

أفضل في باب الإزادة لأنه ليس إلا نتيجة للذات التي يفسد الاعتدال والضعف - عدم اعتدال

الأحداث وسوء سلوكهم - يرد الوجه أن يسبح رغبته عن مقتضى العقل - كما أن بعض

يجب أن يفتضح إلى أوامر مرمية - حاشية نظرية الاعتدال ... ٢١٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

لما أُنْجِيتِ الميول العلمية ، منذ زمان ، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعهدنا الدينية ، إرضاء لأطباع الطلبة العلمية ، وإتماماً لبرامج التربية المصرية . فكرت في أية مذهب الفلسفة يمكن الاستدانة به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية ، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً في الأقطار ، وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من مازعنا والرايح من عقائدنا هي فلسفة أرسطو حالييس . وما كان لعل الأول جديداً في معاهدنا الدينية ، بل ذكره مالوف عبد طلبة المنطق خصوصاً الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات آين رشد ... الخ .

لقد قويت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلقت في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها ، حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين ، وأشتغل بها الفقهاء ، وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفي الغرب . وأصبحتوا خلفاء أرسطو ومثلي مذهب المشائين حتى في أوروبا بعدما من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر . وألف بذلك من مجموع بقايتهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذي يتألف عادة من مزاجها الطبيعي وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية . وهذه الفلسفة العربية قد انتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صيغت بصيغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وما نحن أولاء ، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فإنا لا نزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جدا الظهور في دولوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، في تلك المجموعة التي تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تألف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطو حقايس . فإن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطو حقايس . في الجاهلية كان الآراميون هم العناصر السائدة في الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثاني بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامي يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطو حقايس . فلما فتح العرب العراق والحيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربي مكث قليل الميل إلى الفلسفة إلى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمي في الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحاً وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية واشتدّت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطغاة في إسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصودا على كتب أرسطو ، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي ومترجماتها فقهها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخلت في باب الوجودية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة ، سواء هذا أم ذلك فلو افترضنا أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو طابعت بطابع العربي وتمتعت الفلسفة العربية ، وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوروبية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوروبية الحديثة عتمدت إلى درس فلسفة أرسطو على خصوصها الأسلفية سواء أكان ذلك باليونانية ، أم باللاتينية ، أم باللغات الأوروبية الأخرى فكانت مقلدة للتفكير العصري الذي أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا حرم أن نقول نحن فلسفة أرسطو ، وأقول أنها أشد المذاهب اتفاقا مع المؤلفات الحالية ، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها . رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة العربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة ، أم عبارة أصح ، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض ، هو في بلادنا الآن أنزل جدا مما كان عليه في أول النهضة الأوروبية الحديثة (الرينيسانس) .

لست أعني بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس
 لا ضرورة اقتضتها حالنا الراغبة من التحاق في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط
 حقائق السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية . وأنه لولا هذه المتتبعات لما كان
 علينا أن نعتي بفلسفة مضي عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول
 خالدة ما حلتها وطن ولا أخفى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح
 مجدها العلمي حتى مدينتنا الحديثة . حتى المدنية المستقبلة على القرض الذي فقرضه
 بارتلمي ساتيلير . إذ افترض أنه إذا غارت أهم بربرية أيا كانت على هذه المدنية
 الحديثة فأودت بها فيها من علم وفلسفة فلي من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟
 أيرجع إلى " كنت " أم إلى " هيكل " أم إلى " بيبير " أم إلى " ديكرت " ؟ كلا !
 على دعم عقيدة هؤلاء فلا مرجع إلا إلى أرسطوطاليس الذي إليه رجعت العرب
 وآليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الظلمة المفترضة وفي مثل هذه الضرورة .
 وفي الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلماً في نوع خاص من العلوم دون
 سواه . بل هو معلم في الفلسفة . معلم في العلوم . معلم في الآداب . فهو كالقبة العرب
 « بالمعلم الأول » على الإطلاق . وكما وصفه دق . في جميعه . بأنه « معلم الذين
 يتعلمون » . قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلهاد . علماء الطبيعيات
 وعلماء ما بعد الطبيعة . علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فولير :

« أرسطوطاليس » أي رجل هو ! يخط قواعد الفاسد (التراجيديا) باليد ذاتها »
 « التي يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتي بها كلف »
 « بقدر ما يستطيع » عن الطبيعة حجابها الكبير ! أفتطع المرء ألا يعجب بأرسطو »
 « وقد رأى أنه قد علم حتى العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو في أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذي يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينبغي خطابة أو يكتب »
 « رسالة » نفسه بأن أرسطوطاليس « بعد أفلاطون » أن الفلسفة الحقة هي «
 « المرسدة الخفى للعقل إلى جميع فنون » إن القواعد التي وضعها لا تزال إلى «
 « اليوم هي قواعد خير المؤلفين عهدا » .

أما في الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها
 إلى الآن واتخذ له أساسه الذي لم يفارقه . ورسم آخر من ذلك « رسم للعلم
 ضرافته وحى المشاهدة التي كتبها ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .
 كلاهما بل امتزاجه هي نعت أرسطوطاليس إلهه وهدى إليه وأخيه واستعمله
 في كل نعتة ولا يذهب إلى قول في « كتاب السياسة » :

« فلا ينبغي أن يطلب الضبط من الاختيارات النظرية المجردة بقدر ما يكون
 في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس » .

وقال في « السياسة » أيضا :

« وهذا كما في كل موطن آخر ، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعلوية يتبع نظورها
 هو أمن طريق للمشاهدة » .

من أجل ذلك اعترف « أوغست كونت » إمام الفلسفة الوضعية بأن
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ عقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعي)
 إلى طورها الوضعي ، ولهم في ذلك فلسفة الاسكتلندية .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ج ١ ص ١٠٠ من ترجمة الزمر - طبعة دار الفكر
 سنة ١٩١٩

(٢) أرسطو . الفلسفة الأولى ج ١ ص ١٠٠ من طبعة دار الفكر سنة ١٩١٩
 (٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ١٠٠ طبعة دار الفكر سنة ١٩٢٤ .

وهو الذي وضع علم المنطق . قال " كنت " نفسه : " لقد لبث المنطق
 الذي علم لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التي رسمها له أرسطوطاليس " . وألف
 في البسيكولوجيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وفرض قواعد البصيرة : الشعر .
 وأحسن تقرير " الخطابة " بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيها بعد الطبيعة كتابه
 الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسيتولوجيا
 (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذات الأثر
 العظيم الذي تتبع خطواته فيه كل من ألف في السياسة إلى الآن . قال أوغست كومت :
 « ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تخصيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »
 « التي قام بها العقل الإنساني فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنني أرى مع ذلك من »
 « الواجب على أنه أنه بدأ به باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسة » »
 « الخالدة هي ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
 « الوقت هي الذوق الذي تسببت عليه أكثر الأعمال التي جاءت بعدها في هذا »
 « الموضوع ولكن في زمان كان فيه العقل الوضعي لا يكاد يخطئ »
 « دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا في الهندسة وحدها ، وحينما »
 « كانت المشاهدات السياسية محدودة بالضرورة بالضرورة في حالة اجتماعية أولية »
 « وراث صورة واحدة تقريباً بل تشبه في شعب محدود جداً ، يكون في الحق »
 « من المعجزات أن يتبع العقل الإنساني في تلك الظروف على هذا الموضوع »
 « كتاباً جديلاً كهذا . روحه العامة ربما كانت أقل بعداً من الوضعية الخلقية »
 « عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب الخالد للفلسفة . فيترا »
 « مثلاً إلى أن اليوم لا تزال أرقى العقول تستعيد من قوامه ذلك التحليل الحكم »

« الذي به فقد أرسطو الأحلام الخطيرة التي قامت بأفلاطون ومثاليه فيما يتعلق »
 « بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التمهيد يرى بغاية السهولة دلائل عديدة »
 « ليست قوية لتجريح على إحكام في الضبط وحصافة في العقل وقوة في الجهة »
 « لم يضلها في مثل هذه المسألة أي بحث آخر إلى الآن . بل يدور ما يساوونها . »
 هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فإنه قد ابتدئ المتصور ولوجيا
 (الآثار العلوية) كما ابتدئ المنطق . وأما في الطبيعة وفي التاريخ الطبيعي إلى آخر ما
 سلكه عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله « نلتقي ما ينبغي » : « إن
 أرسطو ليس في العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن » .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بأراء بعض أساطين النهضة الحالية من أهمهم
 إلخاذا إلى أشدهم تقدما ومن الفيلسوف الوضعي إلى الشاعر والأديب . يرى الذين
 فتحهم النهضة الحديثة أن الأستاذ يدرس فلسفة أرسطو وليس المؤيد لا يفوت
 عليهم شيئا كبيرا ولا يعتبر . كما قد قيل . ضياع الوقت . بل هو على ضد ذلك
 أقرب طريق .

على الاعتبارات التي قدمناها والتي لا يسع لنا المقام في هذا التصدير بالتبسط فيها .
 نرجح كثيرا أن الطريق الغريب والأعرج والغالي من الغيبيات إلى تكوين الفلسفة من
 بيانات العنصرية الناجح في تلك الحضرة قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاحتراعات
 الحديثة وصحة الحكم على الأشياء هو التخليد فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على
 مشاهدة في آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو وليس . ولذلك اخترت أن

(١) أولست كوت . عروس الفلسفة الموعودة . ج ١ ص ٢١٠ . وقد عرفت طبعه باريس سنة ١٨٣٩

أنقل منها إلى العربية أهم أجزاءها ، فنقلت « الكون والفساد » . ولكنني آثرت أن أبدا بنشر الاجتماعيات فإنها أسهل تناولاً وأجمل فائدة .

لبنقي كنت أعرف اليونانية فأنقل عنها مباشرة كما فعل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآتينيين » . فذلك أدعى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامي أرسطو . ولكنني من قبل ذلك قد كنت تعجبت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها الأستاذ « بارتلي ساهيلير » من اليونانية مباشرة ، لأنه مكث طويلاً معلم الفلسفة اليونانية في « الكوليج دي فرنس » . ولأنه هو الوحيد الذي ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآتينيين » الذي أمكن كشف حديثاً . ولأن ساهيلير قد علق تعليقات متصلة شتعة يتفجع بها المدرسون وأطباء . ومع ذلك فإنني كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « بروج » عند اللبس والغموض وعند الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلي ساهيلير لأنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كذلك المترجم الفرنسي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقي وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونياً لا أرسطوطالياً . لذلك تكفى بمقدمته حتى لا يعرف الكتاب الأصلي في التعميمات . وتقتصر في هذا التصدير على أن تثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستفادة من سير عظماء الرجال بل هي كتبها أو تزيد في تخالف المصادر الأولى لروايتها . وفيما أدخل عليها المترجمون من النقص التي هي

بالسر أشبه ، سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .
 فاعلم حب من يجون إلى القل في رواية موجبات الكرامة . وتعلمهم شهرة البغض
 لمن يبغضون على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وحولاء وحولاء قد
 لا يهجزهم أن يحترعوا من عند أنفسهم وقائع إسطوريها وأحاديث يخلقونها أو يلفظونها
 ليرضوا مداهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إغجاب الناس بما يسطرون .
 ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن التينة يروي الوقائع على ما وصفت . وبذلك
 يعيش الكذب زمانا ما حتى يظنه المحقق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه
 لأهم الأعلام من هذا القبيل كل في موضعه . معتمدين على ما استأذنه المحققون
 في عصره الحاضر من السابغ اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة
 ورجحوا ما ثبت صحته منها . حتى تخلص ، بقدر الإمكان ، مبرة العلم الأقول مما
 أدخل عليها منقصوه فلما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .
 وما كان بأسطوره حاجة إلى البناء بالباطل فإن نظرية واحدة في مؤلفاته الخالدة
 ونقود نتاجه في القرون وبها دعا على النقد أبدي في باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو ، كما قيل . نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "ميقوماخوس"
 من ولد إسقليادس . وأمه "فانستوس" أو "فانستاس" يتصل نسبا بأسة إبيادس
 أيضا . كما رواه ابن النديم عن بطليموس القريب . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا
 وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "غلبندف" ، لغتها هي اللغة

(١) قال علي في كتابه "سبع أرسطو" ص ١٤ من طبعة دار الكتب بباريس سنة ١٩٢٠
 وهو من ولد إسقليادس . وهو من مدينة أسطاغيرا . وهو من مدينة أسطاغيرا . وهو من مدينة أسطاغيرا .
 على الخلف من سنة ٩٠٠ م لا قبل من سنة ٩٠٠ م لا قبل من سنة ٩٠٠ م .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطليموس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن
يقوم ماخوس كان طبيبا لقيس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن يقوم ماخوس
كان صديق الملك " أمثاس " الثاني وطيبه . أما حماد فقد قال : " وكان يقوم ماخوس
طبيب أمثاس ابن أنس قيس والذي جمعه هذا الأخير من الملك " . وهذا القول
مخالف لقواقع . فإن أمثاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩
أعني بعد وفاة يقوم ماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير
طيبا له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أي سنة
ثلاثمائة وأربع وخمسين قبل الميلاد . وأول مصدر في ذلك هو " بلودور الآبني " .
قال حماد : ومن المحتمل أن يكون بلودور قد استنتج هذا التاريخ من أن أرسطو
توفي في السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة
بإجماع الرواة الذين أخذوا عن بلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا التركة
" أوميلوس " الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوقة بها لأنه
يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه
الرواية في عدم صحتها ما رواه أين أي أصبغة عن بطليموس الغريب أن أرسطو توفي
وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أي سليمان حماد بن طاهر بن بزرع المصطفى
أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله أين النديم من أن أرسطو توفي
وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش
سبعًا وستين سنة .

كانت ملازمة يقوموا بخوس فذلك تمسكس الثاني مدعة إلى أن ينشأ إليه
أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيليس أصغر أبناء الملك لتفاز بهما في السن وأنعمت
بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت مبنية إلى ولاء فيليس
وورثها بعده ابنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئا عن تفاصيل التربية
الأنبلية لأرسطو. وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات
وهو حدث فكفله برسانس الأثيني صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره
فسافر إلى أثينا في طلب العلم. وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجليل لبرسانس
وأذاه إليه في شخص أبيه "نيقاتور" إذ كفله وذكر في وصيته أمر تزويج أبيه
"فباس" منه. وفي رواية ابن أبي أصيبعة عن بطليموس: يقال إنه لما توفي
"يقوماءخوس" أبوه أسلمه برسانس وكان أبيه وهو حدث إلى "فلاطون".

ومهما يكن من شيء فلا شبهة في أن تربيته الأولى في بيت الملك كان لها تأثير
في حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات القويقة التي هي ظاهرة الأثر
فيما كان به من الرفادة وما يتم عليه سلوكه وكثير من تعاليمه في علم الأخلاق من الميل
إلى عادات خواص الناس وعظماهم.

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد أثينا سنة ٣٦٧ ق م في طلب
العلم. وكانت أثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم في بلاد الإغريق كلها. تخلص فيها
طوائف السفسطائية وأقبل الشبان من كل فج نقي "أكاديميا" يستمعون فيها لذلك
الإسكندر القديسي الذي كان في عرق الأساطير من ولد سابلون والذي كانت
الجلل تأتي لخصب بجانها تحت لسانه. ذلك هو أفلاطون الذي طابت نفسه عن

(١) نيكاتور ودي. تاريخ الإغريق. ج ٢ ص ٩٦ طبعة طائيت باريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من نبوته الروحانية بجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلوشاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها بسطة تسمح بأنه وثيق احتمال . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان فلم أفلاطون هو الذي بسطوه ولسانه هو الذي باقيه . إلى هذا الأستاذ الذي أجمع فيه إلى رفعة النسب الإيماني بالله والرجوع في الدنيا والسعي إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه : على ما يظهره أرسطو طاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ في صليبة ، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يفتي دروسه البلاغة على "إيزوفراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديمية . والظاهر أن هذه الفترة هي التي اتخذها "طليموس" و "أبيقور" ظروفا لاختصاصهما إياه ، فقد روى "أرسطوفانس" السيني - وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه ، أن طليموس كان يحكي أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن الذهب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بادى ثروته اضطر إلى دخول العسكرية فامسا لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينجح من البؤس إلا عند أفلاطون . قال هيلن : وكلا الزاويين غير عدل لأنه تجاه معروف . وأسد هما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أملائه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليه عند المؤرخين أنه لم يقع يوما في الفقر والبؤس بل ولد في سعة وتشي في سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة في وصيته التي يؤخذ منها أن بيوت آباءه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة في أسطافيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو على فضله ما من معاصريه حساد بالتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مدة عشرين عاما ، ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون له وضع في خاتمة هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طويلا هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القرء" و "العقل المدرسة" وكان يثني على اجتهاده والدقائه في التحصيل حتى قال عنه : أنه في حاجة إلى الحمام لا إلى المعلمار .

ورب كان اعتداد أفلاطون به هو منشا المباحث التي شاقها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفس طائوس الملك ، وكان أمم آبيه . »
 « نطافورس ، وكان أرسطوطائيس علامة يتما قد سميت به منتهى إلى خدمة أفلاطون . »
 « الحكيم . فالتحق روفس طائوس الملك ببيت الحكمة وولم يشك له فيه نطافورس وأمر . »
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس علامة متجلفا إلى الفهم بطن . »
 « الحفظ . وكان أرسطوطائيس علامة ذكيا قديما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم . »
 « نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يشاءه اليوم بعد ذلك ولا بعد حرق . »
 « واحدا . وكان أرسطوطائيس يتوقف ما يلقى إلى نطافورس فيحفظه ويرتج . »
 « في صدره ويخبره بذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من . »
 « سر أرسطوطائيس ومخبره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من

أمتحان آين الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب آين الملك
ولجاب أرسطوطاليس . وسطر له حينئذ اجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينفذ مدة الطالب من آينسا . وكانت آينسا طوال ذلك
الحين جمهورية ليس فيها ملك فأمير أفلاطون يتعلم آينسه . ولا آين ملك ليعلمه
أفلاطون فيلتقف أرسطو ، الذي جعله هذه القصة خادما ، ما كان يقيه الأستاذ
على آين الملك . كل ذلك لم يكن . بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب
أرسطو ذكي مجتهد . وهذا حق عريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو منذ الدراسة شابا ذهب النظر في انتقاده ، عهد غور التفكير .
استغلا في آرائه حتى فقد خالف أستاذه في بعض المسائل . وربما ناعه بعض
الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين
ظنوا أن أفلاطون . على زهد في الحياة وبعد عن المرافسة فيها وطيب نفسه عن كل
ما فيها من غفلة طام وكرامات زائلة . بتدقيق صدره عن الخرافة في الرأي ولا يسع
حبه للعلم والحرية أن يقسح لطالبه مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس . طريقة
الحوار التي ذكرناها . لا تدع شكاً في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية
التفكير . قال فيلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغناط أفلاطون ولم يستطع
إلا أن أعتره عازا وأله جميع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه » وقال غيره مثل ذلك .
والظاهر أن المصدر الذي استند إليه هو « ديوجين لايرت » و « إتيان » . إذ قالا
إن أرسطو . في حياة أفلاطون . قد فتح مدرسة يعارض بها الأكاديمية . بل قالا
إن أرسطو دخل الأكاديمية يوما في غيبة « كسينوفراط » و « إسفيزيف » ووجه

(١) فيلون . محضر حوار أمير الفلاسفة القديم . ص ٢٤٩ حبة إريس ١٨٢٤

آتقاداته المتبعة إلى أفلاطون. وهو وقتله في سن الثمانين، حتى أخضره إلى ترند الأكاديبيا.

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب. بل الواقع من الأمر. على ما أثبتته المحققون. أن علاقة المؤدة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته. وأن أرسطوطاليس كما قال "ديكسي" بصریح العبارة "لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون" إلا ما ربما يكون الغاء من المدرس خارج الأكاديبيا ولكن تحت رعايتها. بل سيرى القارئ في هذا الكتاب الذي نشره الآن كيف إن أرسطو ينكم بناية المظف والإجلال عن أستاذه حين يقدر آراءه. وكيف إنه يوصي باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين. حق أن أرسطو يبتدئ في بعض الأحيان عند آتقادات نظرية "المثل" أو عند نظرية "الخير في ذاته". وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الخط من قومه بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأي والتدريج لإثبات نظريته بالإقاصه في دحض أدلة مخالفه.



لما يعرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه أشغل نتي، آخر غير المدرس أو أنه تدخل في المسائل السياسية التي كانت تشغل اليونانيين وقتئذ. غير أن فيلون

(١) راجع ما أورده ميل من الأدلة على طلاق همدان الذي في ترجمه "أرسطو" ص ١٤

١٩٢٠ طبعة باريس

(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١ ب ٢ ف ١ ج ١ ص ١١١

(٣) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١ ج ٢ ص ٢٧٨

فقد ذكر أن الآتينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلبس ملك مقدونيا.^(١)
ودروى أين أبي أسبيعة رواية مثلاً^(٢) . ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئاً .

وقد ذكر فيكتور دروى أن بريدكس ولي أحماء فيلبس مقاطعة بيجكيا .
قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون . ولا ندري أكان لأرسطوطاليس صديق
فيلبس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حفيظة بتوسط أفلاطون .

لنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة
العملية في مدنيهم ونعاطيهم على نسبة تألف مع كتاباتهم العقلية والعبادية في حين أن
ما أعترى المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى
ذل التبعية كان من شأنه أن يعمل أولئك العقول الشاغفة على الدخول في المعترك السياسي
وأحوال تبعه الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم مقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها
عن مبدأ قليل الملازمة لمعاطاة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . نضف إلى ذلك
أن تعاليمهم، لكاد تجعل الإنسان حرواً دينياً تكاد تخلصه في التشبه بواجب الوجود
وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن التصديقات الوطنية إلى قدر ما عن السجو
الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذهب المنفرعة عن الاشتراكية تعاضداً عاماً
أو بعبارةهم "الأنترناسيوناليزم" . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) هوبس . مختصر من آثار أفلاطون . ص ٢٤٤ طبع باريس سنة ١٨٤٤

(٢) أين أبي أسبيعة . بيوت أثينا . ج ١ ص ٥٥ الطبعة الوحيدة سنة ١٨٨٢

(٣) فيكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة باريس سنة ١٨٨٩

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والأقباض عن الدخول في غمارها والتشاكل عن المراحة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كالفلاطون متسلبا من الفروء ومن العائقة . بل على القصد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه اشتغل بالذات في السياسة العمدة أو تعصب على الحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في أثينا . وإن كان الأثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب فيقنونيهم بعد وفاة الإسكندر وأصغروا الانتقام منه لميليه فيقنونيهم كما سيحيى بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة على صداقته لثيباليس والإسكندر . لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حتى أن أرسطو قد خالف أستاذ كل مخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعي . وبني نظريته السياسية على فصل الأوطان . وهدى إلى استقلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلتزم بتفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعوبها . بل أثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستبداد . ويتوسط أن يكون أساس هذه الحكومة هو رعاية الأثوية التي ينبغي أن يقرها الملك في حق وديارها . أما في المدائن الحرة فإنه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السطون بعضهم كما في الأرستقراطية . وكثيرون كما في الديمقراطية . وربما أثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) أرسطو في النظرية السياسية - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ - ١٣٥٢ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ - ١٣٥٥ - ١٣٥٦ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ - ١٣٥٩ - ١٣٦٠ - ١٣٦١ - ١٣٦٢ - ١٣٦٣ - ١٣٦٤ - ١٣٦٥ - ١٣٦٦ - ١٣٦٧ - ١٣٦٨ - ١٣٦٩ - ١٣٧٠ - ١٣٧١ - ١٣٧٢ - ١٣٧٣ - ١٣٧٤ - ١٣٧٥ - ١٣٧٦ - ١٣٧٧ - ١٣٧٨ - ١٣٧٩ - ١٣٨٠ - ١٣٨١ - ١٣٨٢ - ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٣٨٥ - ١٣٨٦ - ١٣٨٧ - ١٣٨٨ - ١٣٨٩ - ١٣٩٠ - ١٣٩١ - ١٣٩٢ - ١٣٩٣ - ١٣٩٤ - ١٣٩٥ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧ - ١٣٩٨ - ١٣٩٩ - ١٤٠٠ - ١٤٠١ - ١٤٠٢ - ١٤٠٣ - ١٤٠٤ - ١٤٠٥ - ١٤٠٦ - ١

وليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع ، بل حسبنا منه الدلالة على أن
أرسطو مع مخالفته أفلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاملة
السياسة العملية ، فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون
لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والتجارب بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون
كما قلناه عدا ما حاول في صفة من إقناع طائفتها بأرائه السياسية على غير جدوى .
يرى واجباً على الفلاسفة أن ينقطع عنه إلى النظر والتأمل . ويرى أرسطو طاليس
أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون . وأن كلمة إنما هو كمال إنسان
محض . فالواجب عليه فوق السعي إلى كلمة الخاص ، ألا ينجلي نفسه من واجباته
الاجتماعية من جهة كونه عضواً في الجمعية الإنسانية بل يخدمها ويزيد في عددها
وقوتها .

وعرف هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد استوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية .
ولعله استعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستغنى من الواقع لا من الخيال . عن
تعاطي السياسة العملية . وخيراً فعل ، فإن الفيلسوف كما قال "أرسطو" "ما ينبغي
يخسر كثيراً بتعاطي السياسة العملية ."

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في الدرس وصديقه
"هرمياس" طائفة أثينوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم أتتهم الفرس هرمياس

(١) الفارابي ، الفرة المروية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ حبة ليدون

سنة ١٠٩٠

(٢) أفلاطون . تيتس ترجمة مكثور كوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٩٥٢ .

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس لارنهي ساتهام .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالشيد المشهور المسمى "الشيد القضائية" .
 ثم بعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو منىته قتياس . فولدت
 ابنة سماها قتياس تذكارا لأنها التي كان مشغوقا بها والتي أوصى بأن يسم ردفها
 إلى رفاة . ثم تزوج بعد ذلك أريس وهي أم أنه نيقوماخوس الذي خلد ذكره
 بإهداء كتاب الأخلاق إليه .

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس انتقل إلى ميثيل . ولا يعرف
 أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله . كما أنه لا يعرف في مدة بقائه
 بميثيل أكان قد زار أسطاغيرا أم لا . والظاهر أنه اشغل هذه المدة بجمع الملاحظات
 المختلفة لأهم اليونان وأهم الفلاسفة وعددها مائة وثمانية وخمسون . وهي التي استخرج
 منها مؤلفه في السياسة . وبهذا المناسبة يكرر أن أرسطو قد جعل فلسفته ولما وقع
 عملا فسيحا في تقرير مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الأخلاقيات .

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيليس ملك مقدونيا إليه
 ليتولى تربية ابنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة . وقد كان الإسكندر
 قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"نيرماخوس" على التعاقب . فكان الأول

(١) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٢) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٣) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٤) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٥) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٦) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٧) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٨) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (٩) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .
 (١٠) وقد قولوا : تزوج أرسطو است هرمياس وذلك هو المعروف . . . وفي ذلك . . .

يربته على سنن أهل إسبرية ويخى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة ، واستمر
 الباقى في تجربة تلك الصفات . وزاد على ذلك أن التربة تذوق "هوميروس" معنى
 شرب الإسكندر حتى أن يصوغ دانه على مثال "الخبيل" ، ثم جاء دور أرسطو أغرر
 الفلاس علماء وأغورهم فلسفة فلبث بعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت
 سنة السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يعارق مقدونية إلا في سنة ٣٣٥ ق م .
 وبهذه المناسبة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وثائره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى
 في مدة أربع سنين حتى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته في محاضرة
 بيرثلة وبيزنس .

أما برامج الدراسة التى أتبعه أرسطو في تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط .
 ولم يتعمد بطرحه في أمره حدود الظروف . ولكنه مع ذلك تحصل هذا معنى
 . ذكره في هذا الصدد فيكتور دروى : أن أرسطو بدأ بتعليم الإسكندر بالآداب
 مدروسة في الشعر ، والخطباء ، ثم علم الأخلاق ، ومروءة في القالب الاجتماعي
 وفي الطبع الإنساني ، ثم السياسة مدروسة في تجارب الأمم ، أو عبارة أخرى في دساتير
 الملكات القديمة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم
 وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية ، وعلم الهيئة أى الجهات وحركات
 الكواكب إلا في القيل القيل^(١) .

وفي سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى أتيكا وفتح مدرسته المشيخة "لوكون" في حديقة
 متصلة بعمدة "أبلتون القوي" . وفي ظلال حدة الحقيقة كان يلمنى وهو يتحدث

(١) فيكتور دروى : تاريخ الأفكار ج ٢ ص ٢٣٥ حصة حديثه من ١٩٠٩ . وروى
 برحق أن أرسطو لم يدرس من الفقهين الذين قالوا بأن أرسطو أقيم لدى الإسكندر مدة ثلاث سنين .

(٢) فيكتور دروى : تاريخ الإغريق ج ٢ ص ٩٦ و ٩٧ .

أيضا إنه يخبره ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والاشياء على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويتخبروا بكل ما يستكشفون فيها . ومنها يكن في هذا من الشذوذ عن حدود العقوليات العادية إنه يدل بوجه ما على أن الإسكندر كان يثق استفده بما قد أحاطه على دروس الطبائع ووضح الفوائد العلمية وتأليف المؤلفات . فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه ليست مصادفة على أحسن ما تكون إلى حد ما فقل " كاتيسين " ابن أخت أرسطو طاليس : أمره بإزالة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أخواؤه لقتله فقتله فبعث قتل منهم . ولا شك في أن هذه الحادثة قد أزعجت أواخر المؤامرات بينهما لكنها لم تنقطع بشيء . فيما يظهر : على الرغم مما روي من تصدي الإسكندر بعد ذلك لصروب الكبد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتأنب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو منهما دائما لأنه من الحزب المقدوني - وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يتحمل مسئوليات السياسة العملية - اتهمه أهل أثينا بالزندقة والمروق من دين الأشرار فرجموا أنه حسب مذهب " هيرياس " ألما وأنه قرب له القرابين . وأنه عبد زوجته الأولى " فنياس " وقرب لها قرودا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تطوى على أسباب سياسية محبة كما كانت الحال في أمر سقراط . فها هو أرسطو من أثينا حتى لا ينجى أهل أثينا على التهمة الحديثة عليه . كما قال هو نفسه : لاركا مدرسته ومؤلفاته إلى " هيبوراسط " ابن أخته . وانتقل معالته إلى مدينة هاليس في جزيرة لوب في السنة الثالثة للأوليبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ . وفي هذه

(١) الإسكندر يولد في ٣٥٦ ق م في مدينة طابو دروى : الآله من الرجال
٥ ملايين - رابع الرابع الألفين ق م ١٠٠

السنة . في صيفها على الراجح . مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين
الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحديثهم ذلك الحديث الطويل الذي هو
موضوع "رسالة الفاحشة" التي سيبحث في ذكرها عند ذكر المؤلفات التي نسبت بأحاطة
إلى أرسطوطاليس .

أما متلوكة الشخصية فقد لا يمكن متوافقة على أنه كان القدوة الحسنة في الأخلاق
الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهذا ربما يسأل أكان الفيلسوف
قد وضع الجزء العلوي من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك
ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التي قررها
فتصوّر ذاتها على هذه الصور التي صورها لأنواع النشأان فضيلة فضيلة ؟ أم أنه
قد راض نفسه بأدنى ذي يده على الفضيلة فلما صارت خلفا له لا يترك عنه
في متلوكة جعل نفسه الفاضلة نموذجاً أولاً وجعل يصف ما يشعربه هو في نفسه
من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو المسكين أو العدل أو المسكين...
إلى آخر الفضائل التي عددها " . ربما كانت النتيجة العمالية لكلا الطرفين واحدة
على السواء ، ولكن الدلائل تنطوي على أن أرسطوطاليس كان رجلاً فاضلاً جامعاً
لفسوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، وأنه ربما يمتثل بعلم الأخلاق لا يمتثل
بالعلم التجريدي بقواعد . في يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هي
الفضيلة علماً نظرياً دون رغبة النفس على ممارستها وإعمالها . وما الفضيلة عنده
إلا استعداد طبيعي . فلهذا المادة وطبيعته حقا يلزم الفصل بينه وبين خبرته في حياته
وأي أفعاله وأفعاله . ونحن نرى أن يكون هذا هو رأيه مدغم من استهزاء أفلوطين
أن الفضيلة علم ليس غير ثم حشده فيه . فبعد على من كان علماً رأيه وكان تعلمه

العلمي هو المشاهدة أن يغفل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست فائدة أمامه
 في الوجود الحسي" يصفها دون أن يكون أمامه إنسان أفضل بعينه يصف صورته
 النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الزاج أن من رسم صور
 أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميوها
 الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويمثلها ما يكتب . أضف إلى ذلك أن أرسطو
 أظهر في بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص في آخره نوعا من الشك
 في فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن : يستند العزم من بعض قتيان كرام
 على الثبات في الخير ويعمل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها عهداء .
 ولا يكون الشك في فائدة الأخلاق بانها هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر
 المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قنوا له ومداينة لميلوكه . إنما يتطرق
 الشك بهذا القدر عند الفاضل أمام الفضيلة الذي رأى أكثر الناس يعمل الفضيلة
 مسألة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفيضون في تعيين حدودها وشرح آثارها ،
 وقلوبهم أبعد ما تكون عن عتقها وانزاعها بتكاليفها الشاقة ليطهروا الفضل
 وليكسبوا شاء الناس بغير استحقاق أو ليتجودوا حدود الفضيلة متى ما يمكن به
 على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فالح في أن الفضيلة عملية لا نظرية
 محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا التي تصدر منه الأقوال . رأى ذلك
 فتطرق إليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على المصدر الذي ذكره .
 ومن حله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يعمل الناس على تكاليف الفضيلة
 خصوصا متى لم يحظ أن زمن الألف إنما كان بعد رجوعه من مفندونيا وواجه مدرسة
 المشائين . أي أنه وضع هذا الكتاب على الزاج ومنه حوالى الحسين .

لا يعطينا أرسطو طائيس في عيشته على نفسه الغرر وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عززتهم الفلاسفة عن الناس فالتجأوا لهم ضروبا من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينسبون إليها ، إن في لباسهم أو في غذائهم أو في سكناهم أو في استعادهم عن اللذات الانسانية كلها ، إلا عن أغلاها وأفضلها وهي لذة التفكير . ولا يعطينا أرسطو في عيشته شيئا من هذه الصورة الشاذة لفلاسفة الذين نفتقروا أو الذين غفلوا في الكشف والإعراض عن مشاكسة الناس . ليس معنى هذا أن نطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طاشت نفوسهم عن نعم الدنيا وتوجهت إلى نعم الآخرة ، ولا على أولئك الذين اكتفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتزويدهم بأنفسهم فأنهم دائما على الاحترام . إنما أسوق القول لأبين أن أرسطو على فلسفته العميقة ، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو التزام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوي قرابته وخدمته وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي يقرره . تزوج فأحب زوجته حبا جما فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتها إلى رفاتة . تزوج زوجته الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها بإدائه يشه كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إنه أرادت الزواج فتوضع عند رجل فاضل ... الخ كما سئرى في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضوا عاملا فيها يعمل ما فيها من تكاليف ويشاركها بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبده ولم يفرط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادي للوسرين أمثاله

وكتب وصية لم يوفق العتور على ندمها فيها بين أيديها من كتب الخلفين في عصرة
هذا. فتبناها على غارتها عن ابن الدوم الذي قلها عن بطليموس وهي :

« قال الغريب : لما حضرته (الطوبى) الوفاة قال إني قد جعلت »
« وصي أبا في جميع ما خلفت أطيطرس . وإلى أنت يقدم بقاؤك فليكن »
« أرسطومانس وطيبارس وأفرخس وذروطالس غائب يتفقد ما يحتاج إلى »
« تفقده والعناية بما ينبغي أن يفعلوا به من أمر أهل بيتي وأرباب خادمي وسائر »
« جنودي وعبيدي وما خلفت . وإن حمل على دوفرسطس وأمكنه القيام بهم »
« في ذلك كان معهم . واني أدركت التي تولي أمرها ليقار . وإن حدث بها »
« حدث الموت قبل أن تروى أو بعد ذلك من شأن يكون لها ولد فالأمر »
« مردود إلى نيطاز (في أمرها) في أمر أي نيتومانوس . وتوصني إذا في ذلك »
« أن يجرى التدبير فيما يعمل به (في ذلك) على ما ينبغي وما يليق به (لو كان أبا) »
« أو أمها) . وإن حدث نيطاز حدث الموت قبل أن تروى أو بعد »
« تروى من غير أن يكون لها ولد . وتوصني نيطاز فيما خلفت بوصيه فهي جازة »
« القذا . وإن مات نيطاز من غير وصية قدم على دوفرسطس وأحب أن يقوم »
« في الأمر مقامه (فذلك) في جميع ما كان يقوم به ليقار (من أمر ولدي ونبي) »
« ذلك . خلفت . وإن لم يحب (دوفرسطس القيام بذلك) فليرجع الأوصياء »
« الذين سميت أن أطيطرس فيستأروا فيما عملوه في خلفت ويضوا الأمر »
« على . يتفقون عليه . ويخلفني الأوصياء وينتدروني أرباب قائمها تستحق »
« مني ذلك لما رأيت من غارتها بخدمتي واحسانها في وافي . معزني وعتوا لها »
« (المراد بالمراد من دوفرسطس من غير هذا) (المراد من دوفرسطس من غير هذا) »

« بجميع ما تحتاج إليه ، وإن هي أحببت الفروج فلا توسع إلا عند ربح أفضل . »
 « وليدفع إليها من العنقة سوى ما لها طائفتان واحد وهو مائة وخمسة وعشرون . »
 « وحظا ومن الإماء ثلاث ممن تغدر مع جاريتها إلى لها وغلामها . وإن أحببت . »
 « المقام بخلفيس فيها السكنى في تاروى دار الضيافة التي إلى جانب البستان . وإن . »
 « اختارت السكنى في المدينة أسعدها سكنى في منازل آباءها ، وأى المنازل . »
 « اختارت فتتخذ لأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة إليه | مما يرون أن لها . »
 « فيه مصلحة وبها إليه حاجة | . وإنما أهلى وولدى فلا حاجة في إلى أن أوصيهم . »
 « بحفظهم والعناية بهم . ولهم نذر نفوس الغلام حتى يند إلى يده ومعه . »
 « جميع ماله على الخلة التي يشتريها ، ولهم حق جاريتي أماليس ، وإن هي بعد العتق . »
 « أقامت على الخدمة لا حتى إلى أن تزوج وليدفع إليها خمسة درهمين وجاريتها . »
 « ويدفع إلى أماليس الضريبة التي ملكها قريبا دلام من ممتلكاتها وألف درهمين . »
 « ويدفع إلى خمس من غلام يدعته لنفسه غير العزم الذي كان دفع له ثمنه . »
 « ويوجب له سوى ذلك | حتى على | ما يرى لأوصياء . وحتى تزوجت أمالي . »
 « فاعتق عمالي الحاجن وفلي وأرطيس . ولا يباع من أرطيس ولا يباع أحد . »
 « ممن خدمي من غلامى . ولكن يفرقون | مما لك | في الخدمة إلى أن يذركوا . »
 « ويترك الرجال فلما يهملوا | ذلك | فليعتقوا أو يفعل بهم قما يوجب لهم على حسب . »
 « ما يستحقون . »

(١) في الأصل الذي من الوحدة ثمة من مهرات بعض الكوم بغير بعض الدار ، من النوع الأول
 أن أو ليس قد وجدت في الوحدة أيضا واحدة وليس كذلك في كل وحدة كما عرفت في الأصول الأربعة
 سورت في كل من دلت مهرات أول الذي ماله زوج خمسة ١٠٠٠ و ١٠٠٠ و ١٠٠٠ و ١٠٠٠ و ١٠٠٠ و ١٠٠٠
 ولاية نيكار كنس والواقع أن المهرات غير الزواج | أربع من سبعة | وهو من المهرات الأربعة
 سنة ١٠٩٠ . ومن الفروج التي في كل الوحدة قد أعيرت في كل . فليس به المهرات من غير دوات زوجته
 ليس إلى رتبة (راجع على ذلك المهرات من ١٠ المهرات الأولى سنة ١٠٩٠) .

مؤلفات أرسطو طاليس

وتنقوذه تعابجه خلال القرون

نفا والابحاج واقع في أن أرسطو طاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة
عورا فلا عراية في أن تكون آثاره العلمية نافعة في العدد هذا الامكان . ولكن ، من
جهة أخرى ، اسمه الضخم يجعل أن يخلص في فلالته ما يفعله التجار من المؤلفات
التي ليست له لأولى ، ولا يسهل يفرقوا بضاعتهم من غيرها . إلا أن الفهم على طول
الزمان كاد يتم عملية التخلص لهذه المؤلفات التي حبات اسم أرسطو طاليس وأدحت
على مجموعة مؤلفاته في كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعة مؤلف ما هذا طائفة من
الرسائل . وأما الفهرست الثاني الذي كتبه الفيلسوف وابن أبي أصيبعة عن بطليموس
فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزونيريك أو أكروماتيك)
وهي التي وضعها للطلبة ولا يماطأها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرستها بالقرس
بضريفة الأستاذ ومذهبه . وإلى مؤلفات للمكافاة (أكروتيريك) . أما هذا القسم
الثاني فقد نشر في حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فانظروا إليه لم يغير منها
شيء في حياته بل بقيت في المدرسة وفي أيدي الطلبة والمدرسة . وقد ذهب بعض
من كتب في أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يعتمد القدم في مؤلفاته المذهبية
وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية حسدا بها على الناس واحتفاظا

بها كافيًا من خاص لها بخطاب ذكره كما ذكرنا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أعمى وأبصر إلى حدٍّ ألا ينشره . ولا شك في أن المدعى العام يأتي ، بأدنى الرأي ، تصديق هذه الروايات ويترك مثل هذين الخطابين اللذين لا يفتقان في حال وميول الرجبين وأخلاقيهما . ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المشاعرين تزوير هذين الخطابين ، وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون غلب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : يأتي وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبنا ترتيباً لا يناسب لها إلا ألفتها وعرفت فيها عبارات لا يحيط بها إلا بهذا الخ . والظاهر أن الخامل على هذه الأقوال هو ما نفهمه بعض كتب أرسطو من العموض . ولكن هذا العموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الأرجح ، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يكن بإمكانها هذه القسمة . وكل المشهور عنه أنه قد بنى أثناء الكلام ، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالصبرورد خصوصاً عند تلاميذه ، أضاف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالين بها .

نشرت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشايخ الوقيين عند "تيوفراسط" إلى وفاته . فتركها "تيوفراسط" إلى "ني" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضاً ، فكتبها "ني" إلى سيبسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض ، ثم اشتراها

(١) ديون . مختصر حياة أرسطو ، من ٢٩٩ سنة قبل الميلاد .

(٢) ديون . مؤلف أرسطو من ٥٣١ سنة قبل الميلاد .

(٣) ديون . مؤلف أرسطو في بعض الروايات القديمة من ١٨٩٠ سنة قبل الميلاد .

”أين يكون“ من جزيرة تيوس ثم غاب وقد كانت الرطوبة والافوضة قد أفدت منها .
فأصبح النصوص التي ألفها النبي ؛ ولكنه لما كان جثاء للكتب لا فيلسوفا أساء
الإصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ م على أثينا أخذها فيها أخذ من الغنائم ونقلها
إلى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطلسي“ ، أن ”نيلي“ كان قد باع نسخة من هذه
المؤلفات إلى ”بطليموس فيلادلفوس“ أيضا . يمكنه الإسكندرية . والظاهر من
مقابلة النصوص أن بطليموس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نيلي“ بل اشترى
نسخة أخرى من ”أودم البرودي“ تلميذ أرسطو تاليس .

لما نقلت مكتبة "نيل" إلى روما عني نسخة "تيرانيون الجوى" ، وكان عمله فيما يظهر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ " أندروميكوس الرومى " بواسطة "تيرانيون الجوى" نسخة من هذه المؤلفات ونقلها النسخة المعبرة إلى الآن . والتي عليها اتفقت التهرست الذى نقله بطليموس ونقله عنه مؤرخو العرب . وهذه المناسبة يحس أن تذكرها أن "تيرانيوس" قال فى كتابه "حياة أفلاطون" أنه رب المؤلفات "أفلوطين لاسلى تيرابى" بل على حسب مؤلفه ، قلنا فى ذلك " أندروميكوس " الذى رب المؤلفات أرسطو وتيوفراسط إلى أفسار وجمع بين المؤلفات المتجاورة .

على مؤلفات أرسطو التي في رومية قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته في الاسكندرية اشغل الفلاسفة المصرون خصوصا منذ افولجيين الذي يقبه العرب بالشيخ اليوناني ، أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى " الأفلاطونية الجديدة " التي

(۱) اگرچه در این کتاب، به بیان احوال و سیرت حضرت علی علیه السلام پرداخته شده است، اما در مورد او هیچگونه تعریفی نشده است.

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص
 "أفريريوس" الذي يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب . من يومئذ
 بدأت فلسفة أرسطو تغلب على غيرها حين أخذ الفلاسفة الاسكندرية في شرحها
 والاستغفال بها الى زمن "حناء فيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "نبحي النحوي"
 الذي عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآري
 فيها منذ بضعة قرون يتعاضد علوم اليونان وفلسفتهم كان لابد لتقنين من مشاركة
 المفتوحين في شيء من هذه العلوم شأن العرب في كل مصر فتصعد . ولكن ميل العرب
 الى الفلسفة لم يظهر واضحا إلا بعد أن اتفق العباسيون العراقيون على خلافتهم وتدخل
 بذلك العنصر الأعجمي في شؤون الدولة . وأقول من فتح باب ترجمة علوم اليونان
 الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين . لأنه كما قال صاعد :
 "كان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة
 نجوم حكما بها وبأهلها" . أمر هذا الخليفة العلم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى
 لغة العربية ، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس
 فحدث بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس . حتى طالت خلافة
 المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رئاسة حنين بن إسحاق الذي
 بنى رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وكان يساعده في الترجمة
 تلميذاه ابنه إسحاق وابن أخيه حبيب بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب حكايات الامم للفاخر ماسون . الجزء ١ من ص ١٢٨ . ص ١٢٨ . ص ١٢٨

فقد نقل إلى السريانية دوى أرميناس (العبارة) وجزءاً من الأناطيقا الأولى (تفصيل
القياس) والكون والفساد، وكتاب النفس، وكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا
(ما وراء الطبيعة). ونقل إلى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر
المذكور. وكتاب القاطيغورياس (المقولات) وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق.

ونقل إسحاق بن حنين إلى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة،
وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفسير مختلفة لاسكندر
الأفروديسي وفرفوريوس وتيمستوس وأغنيوس.

ونقل يحيى بن بطريق مؤلف المأمون إلى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو.
ونقل ابن زحمة إلى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة
لأرسطو.

ونشر أبو بشر متى بن يونس السريانية السوفسطيكا، ونقل من السريانية إلى
العربية كتاب الأناطيقا الثانية (البرهان)، وأبو بطريق (الشعر) وشرح الاسكندر
الأفروديسي على كتاب الكون والفساد، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر
من الميتافيزيقا. وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والحسوس أيضاً.

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية إلى العربية شرح
اسكندر الأفروديسي على الكتاب الأول من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمة
يحيى بن عدى.

وهذب يحيى بن عدى كثيراً من الكتب التي نقلها السلف، ونقل إلى العربية
المقولات وشرح الاسكندر الأفروديسي عليها، والسوفسطيكا، وأبو بطريق،
والميتافيزيقا.

ونقل أبو علي عيسى بن زرعة من السريانية إلى العربية المقولات . والسوفسطيفان .
ولاريج الحيوانات . وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى السجوى عليها . ووضع كتابا على
فلسفة أرسطوطاليس وعلى الإيبسوجي لفرغوريوس .

ونقل ابن زعنة إلى العربية كتاب النولوجيا أو القول بالريوية . وراجع يعقوب
الكندي هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى العربية الكتاب
الثلاث عشر من الميتافيزيقا . والأل بطيخا الأولى والثانية (تحليل القوس والبرهان) .
والسوفسطيفان . واختصر البروطيقا . وباري أرميناس . وشرح المقولات . ووضع
كتابا في ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثاني أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان القاراي فإنه قد أنصرف على
ترجمة بعض الكتب التي أسلفنا ذكرها . واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له
مدخلات . وشرح القاطيفورياس . وباري أرميناس . والأل بطيخا الأولى والثانية .
والطوبيقا (الجدل) . والسوفسطيفان . والبروطيقا (الخطابة) . والبروطيقا (الشعر) .
وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس . وشرح أيضا كتاب الطبيعة . وكتاب
المتيورولوجيا (الآثار العلوية) . وكتاب الديانة والعالم .

وقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب
الأفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت في البيئات
العربية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من بحر القرون
الوسطى تميل إلى وضعية العلم . أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين مينا فيزيقية

أفلاطون ووضعية أرسطو . وحتى هذا التوفيق " لأفلاطونية جديدة " التي شرعها الشيخ اليوناني " أفلوطين الاسكتدوسي " . وقد وجد هذا التوفيق ميدانا خصبا في العقل العربي الذي هو أميل إلى الخفايا الواقعة منه إلى المجردات المباشرة . والظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي محاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسائله " الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو طاليس " ولكن لا على طريقة " برجسون " الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية " الصورة " التي يقول بها أرسطو طاليس كظاهرة " المثلي " التي يقول بها أفلاطون بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرها ابن رشد فلاسفة الإسلام حينئذ بن إصحاق ويعقوب الكندي وثابت بن قرة وأبو زيد البغلي ويحيى بن عدي وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابي والرئيس ابن سينا والرازي والخرجاني ... الخ ولا مبدع في الشرق .

وأما في العرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر . فان هذا الأمير في أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في الحية أيام أبيه ثم في مده ملكه ما ذكره ابن مائة أنه يكاد يشاع ما جمعه مملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب التي ترجمه عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) وجمع نظرية أرسطو . الرسالة الأولى منها سنة ١١٩٠ هـ .

(٢) هنري برجسون الأستاذ بالكلية في فرنسا حاليا . انظر المجلد من ١٩١٩ وما بعدها

دارين سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون والحظري
وابن باجة وابن الطيلى . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد
فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل حمده . ثم وضع فيه تأليف شتى
وهي جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإنسانيات : فمختصر السماع
الطبيعى . فمختصر السماء والعالم . فمختصر الكون والفناء . فمختصر الآثار العلوية .
فمختصر كتاب النفس . فمختصر سبع مقالات من كتاب الحيوان . فمختصر الحس
والفكر . فمختصر ما بعد الطبيعة . فمختصر كتاب الأخلاق . شرح كتاب السماء
والعالم . شرح السماع الطبيعى . شرح كتاب النفس . شرح كتاب البرهان . فمختصر
السطوح . شرح ما بعد الطبيعة . شرح كتاب القياس . . . الخ .

وبعد ابن رشد أصبحت الفلسفة وكأنها كانت ودعة عند العرب المستودع
حين لم يكن يبرهن من الأمم قدرا على حمل ثقلها ثم أدرك أن أوروبا حين تقاطعت
بها أسباب البقاء في الانقراض العربية .

ولم تكن الأسباب التي سبب انحلال الفلسفة في الانقراض العربية إلا مشابهة
لأسباب انحلالها في كل بلد آخر وكل عصر آخر . فقد انحلت الفلسفة في أديا
نفسها بسبب الثورات السياسية والعصبيات الحزبية التي كثيرا ما تصبغ صبغة
دينية . وأقول وأخبرها ظهر في أرسطوطاليس ثم بالتفاوت الصادق بين الفلاسفة
بحرما من أديا سنة ٣١٦ ق م . ثم تمت أثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها
عند . رفقت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . فبقيت هناك
ما جرى على الفلسفة لاقطار العربية :

أما في الشرق فإن الفلسفة في عصر العباسيين قد انتشقت بها من ليسوا من أهلها من الزادقة الظاهرين بالإلحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي . والفلسفة بريئة من كل منكر . ولكن الناس على العموم وأهل العلم الذين على الخصوص أخذوا على أثر ذلك ينظرون بالفلسفة حتى قالوا : من يتعلق فقد تزدق . ولا ينزى أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكثيرا كان الأمر لقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا إلى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تذاب أهل التعصب . ففي القرن الرابع ظهر بغداد أبو بكر الرزقي وأبو نصر الحارثي . وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا . وفي القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسي ... الخ . لأن العلم قد علا قدره في دولة بني عويمة وعنى به السلطان . واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاكو سنة ٦٥٦ هـ فشرقت في قتل العلماء والأنصار وأزبأب الحكاية والسيرة فلهذا لم يبق ولم يذر . أما الكتب فكانت تحفظها أسوأ فانه القاه كلها في بر دجلة حتى قيل إنها الكثرتها قد أخذ منها جسر كان يمر الدرس عليه . شاذ وركك . وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق الشمال جاذب بالفلسفة للظاهر إلا أن ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصورين أو عامريه عنه ما غلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم . أمر بحرق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المتوفية في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل وحرق بعضها وأمسد البعض الآخر إلى أن بقي في آبار القصر . كل ذات تحيا إلى علوم الأندلس وتذبحا لمذهب الحليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العرب في أيام العباسيين . ابن السكيت . من ١٣٠٠ مع نسخة ١٩٠٩

الذي شجع على تعلم هذه العلوم لأشبههم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها منهم عندهم بالخروج من الملة ومضنون به الإلحاد في الشريعة .

فلما انقضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطي الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحقاق ابن أبي عامر وإفانده فيها ما وابتشرت في جهات الأندلس ، وكانت تدرس عليها مدارس إسبانية وقوطية وطليطلة وغيرها ، حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن ، وكان رجلاً عالماً فقرب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطائيل ، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إيصال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فقر به منه وأعجب بعلمه وذكائه . وأزاح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب . وعلى جملة من القول بأن الفلسفة قد تم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور . فحسد ابن رشد عظمة الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهي وشاية الإلحاد . وقد صادفت هذه الوشاية محالاً في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التي كان يعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "تسمع يا أباي" ونحو ذلك . وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بذلك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رأيها عند ذلك البربر . يعني المنصور ، فكتبه المنصور بجهة المروقي من الدين هو ومن على شاكلته ونظامهم وأمر بإحقاق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشوراً إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويعذرهم معاذرة

(١) من حداث . كتاب صفات الأمم ص ٦٦ طبع في بيروت سنة ١٩٠٢

(٢) معجم في بعض أخبار العرب ص ٢٢٥ طبع في بيروت سنة ١٨٩٧

الفلسفة . أما من قى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر الذهبي ، والفقيه
أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو الراج الكفيف ، وأبو العباس الحافظ
الشاعر . ومهما يكن من رجوع المتصور إلى حسن رأيه في ابن رشد وجماعته
والعفو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرمته بمزاكش للاحسان إليه
على رأى بعضهم ولتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين ، مهما يكن من ذلك كله فإن
الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها في الأندلس كما كان ينتهى أمرها
في الشرق بعد غلبة حولاكو على بغداد .

لما نكب ابن رشد وشئت شئت تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل
هؤلاء من إسبانيا إلى بروكس وما جاورها من مقاطعات البيرنسية ، انقطع تكلمهم
بالعربية التي كانت لسانهم العادى والتعليم ، وأحبوا الحاجة إلى أنس يفقه من
اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد
بنى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت كثرة
في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الزمانية أشد ضرورة من معرفة
العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية " . وقد كانت هذه الترجمة في كل
القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا يقول ابن رشد
في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، ففقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد
الشروح والحواشي ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرنين منهم هي فلسفة ابن رشد ،
وبقى الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضعفت الفلسفة اليهودية
في آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود إذ ذاك هو "إليا" "الأساذ" لجامعة بادو .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود بحسب ما بل أخذ محله في الجامعات الأوروبية الأخرى أيضا . إن مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطبولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية . وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية" . وهذا حدث بعد ذلك "هرمان الألماني" ومساعدوه من المسلمين ، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التريب قد ترجمت من العربية إلى اللاتينية . ضلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطوطالوس في البيئات الفلسفية إلى آخر القرون الوسطى بل عاشت إلى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر . ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل . ومع ذلك فإن اللاهوت المسيحي ما زال مطبوعا بطابع أرسطو . حتى أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التي جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت بأحراقها كما تحرق كتب الإلحاد . ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت إلى الصواب بجهودات "ألبير الكبير" و "سانتوماس ذا كين" وكفوت عن سبائها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها إلى الآن حتى قال "فونير" إن اللاهوت المسيحي قد اتخذ أرسطوطالوس أساتذته الوحيد .

هذا في الكنيسة . أما في الجامعات فإن العلوم حينئذ بدأت تدب فيها الحياة في آخر القرن السادس عشر لم يذ أهل العلم على أن يرجعوا إلى مبادئ أرسطوطاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها إلى أن وصلت إلى الحلال العجيبة التي نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد تبرم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان
 "ياكون" على الرغم من صوت "فولتير" الذي كان أكثر من غيره تزمنا بأفكار أرسطو
 بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سبلة سابقه وعنى
 بأرسطوطاليس ومؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأها ألمانيا
 حيث انقلب إلى مذهب المثاليين وقد تم بفضل الفيلسوف "ليبنز" . ومنذ سنة ١٨٢٠
 بناء على اقتراح "شليمر ماخر" كلف المجتمع العلمي البرليني اثنين من أعضائه "بيكر"
 و "براندز" بالبحث في جميع المكتبات الأوروبية عن مخطوطات أرسطوطاليس فعملا
 وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعوا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ إلى
 سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المرفقة بعناية "فالتيان روز" كبير المجتمع العلمي . ولم
 يقع المجتمع العلمي بذلك بل نشر مشروع الشرح اليوناني على أرسطو . وعلى ذلك
 ترجمت مؤلفات أرسطو إلى الألمانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت
 تدرس في الجامعات الأوروبية والأمريكية إلى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا
 باللغة اليونانية .

لا شبهة في أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتناولة بين أيدينا اليوم
 قصة جده النفس بل لا يكاد يكون بين أيدينا نأما منها إلا نصف ما هو موجود
 في فهرس الزمن القديم . ومهما يكن من شيء فإن القطع الموجودة تدل على هذه
 الثروة العلمية الكبرى التي خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهناك فهرس هذه المجموعة
 الحاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (التقاطيعورياس) ، العبارة (بارى أرميدياس) ،
 تحليل القياس (الأناليطيقا الأولى) ، البرهان (الأناليطيقا الثانية) ، الجدل (الطوبيقا) ،

تفنيد السفسطائيين (السوفسطيقا) : الشعر (البوطيقا) : الخطابة (الريطوريقا) :
والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء : كتاب العالم : كتاب الآثار العلوية : كتاب الطبيعة : تاريخ
الحيوانات : كتاب تولد الحيوانات : كتاب أجزاء الحيوانات : كتاب مشي الحيوانات :
كتاب الكون والفساد : كتاب ما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) : كتاب النفس :
كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس : كتاب الأخلاق الى أوديم : كتاب الأخلاق
الكبرى : كتاب السياسة : كتاب المسائل : كتاب نظام الآثيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس : القوة الحافظة والذاكرة : النوم واليقظة :
الأحلام : الكشف في النوم : الحركة في الحيوانات : طول الحياة وقصرها : الشباب
والشيخوخة : الحياة والموت : النفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات
مجموعة الرسائل التي كانت تشمل مائة وثمانية وخمسين دستوراً يدل على قسمة كتاب
نظام الآثيين . ثم مجموعات التشريع وبها الرسوم المفسرة لموضوعها . وهذه القطع
الباقية يربو عددها على سبعة قطع قد رتبها "دانتون روز" على عشر طوائف :
أولها المحاورات كملاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب
المحبوس في فارس وعلى النفس وعلى العمالة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء
وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكة وعلى المستعمرات وعلى الجهل وعلى الزوارة وعلى
الحب وعلى السموات وعلى السكر ثم حوار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق . وفيها الكلام على القول الشارح والمقوليات
والأصداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرسطيات .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبنفسات النيل وبعلامات الفصول
وبالمعادن والزراعة وتشرع الحسدانات وسياسة الغلات المختلفة وبالزواج . ثم
الخطب والمكاتب والقصائد على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة .
هذا وكأنما كان هذا العدد الكثر مؤلفات أرسطو قبلما حتى نحل له الناحلون
من المؤلفات ما ليس له ، ولكن هؤلاء الناحلون لم يكن غرضهم أن يريدها على
مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن ينعموا في آسمه فبرؤجوا تحارة بالزواج . وكثيرا
ما نحل له الناحلون ولكما ضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب لذكرها هنا لأنها
دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة
العربية وهي :

كتاب أنولوجيا ، وكتاب الخبير المفضل ، ورسالة النفاة .

أما كتاب أنولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الخفص في نحو
سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماه أنولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس
وأصبح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله .
والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني
"أفلوطين" . قال الأستاذ "مفلح" إنه مجموعة منسوبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كازادورو ، ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩١٠

المسمى بالأمسوعات . اقتطف صاحب كتاب أنولوجيا السرياني بعض هذه الأمسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس يبين فيها الغرض من كتابه .

وهذا الكتاب هو الذي حمل المعلم الثاني أبا نصر القاراني على التصديق للتوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس .^(١)

وأما كتاب الخير المفضى فما هو في الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقليس . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلاسفة الأفلاطونية عند العرب وفي أوروبا أيضا في القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المسبوكة إلى أرسطو وهي من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفرنسية في مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهي محاولة يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهي ظاهرة الاختلاف لأنه الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يعثر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مارجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن في الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذي عرج إلى السماء وبلغها من الملائكة وأنى بها إلى قومه ثم بلغها منه الأنبياء فانتشرت في الأرض . وكذلك قال الأستاذ ستانلي .^(٢)

(١) مجموعة مخطوطات ستانلي ١٩١٠ - ١٩١١ ص ١٦٠ من السطحة العليا المجموعة بكتبة الجامعة الصغرى .

(٢) المجلد ١٠ الجزء الرابع في بعض المجلدات العربية لرسالة الأولى مكية لندن سنة ١٩٠٩ .

(٣) مجموعة مخطوطات ستانلي ص ١٧٥ (٤) مجموعة مخطوطات ستانلي ص ١٨٧ .

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق ، الذي نشره
الآن ، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو في الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير ، وثانيها علم
الأخلاق إلى أويديم ، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثها مذكورة في الفهرس
العربي وثلاثها على التراجيح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذي
ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها
حجماً وأتمها موضوعاً وإنه هو الذي ذكره أرسطو في مؤلفاته الأخرى . وفي إبان
الجواب على هذا السؤال الذي يطوف بالخاطر عن السبب الذي جعل أرسطو على
أن يكتب ثلاثة كتب في علم الأخلاق ليس منها تاليف وتلخيص كما هو الحال
في مناهج الشافعي ، القديم ، والجديد ؟ . الواقع أنه مؤلفات أرسطو لم تكن تشر
في حياته فلم يكن قد رجعها لآخر مره وفي بعضها مذكرات أو دروس للطلبة
فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم (الجديد) بعض تلك المذكرات .
وأما الأخلاق إلى نيقوماخوس فبما يمكن الخلاف في أمره بعض الشيء . في الماضي
لفقد قال "الفريد وموريس كروازيه" في كتابهما "الأدب اليونانية" إنه هو الوحيد
الذي صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

هذه الاعتبارات عدا بترجمته وصورتها صفتها عن المؤلفين الآخرين ترجو أن
يتفجع به شبان مصر كما استفح به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرناً فشد عزيمتهم على أن
يكونوا كما كان السلف الصالح . أصدقاه القصبية أوفياء بعهدا .

أحمد لطفي السيد

مقدمة

بارتلى ساتهيلير

(مترجم من اليونانية)

العلم الذى يجب ان يثبت في علم الاخلاق ، الفلاسفة المشقة التي يجب ان يثبتها ، النتائج المتعددة تلك الفلاسفة البيكونولوجية ، تفيدت في الاماكن ، وروبرت اخلاقى والدراسة ، صاحب مقدمة الاخلاق ، لاثباته ، في ان نظريته هي انه لا يمكن ان يكون لها فعل ، وانما هي مجرد مقولة قدس جميع الناس الى ان لا يمكن ان يثبت صحة الادب ، وقد قدس في سر بنا نكاد ، يكون مقبولة من طعنا ، في ان هذا السبب حيل وحق انما ، اوسطوطا ليس ، الما حداث والحرى بينه وبين اوسطوطا ، انه الفصحى في اوسطوطا السبعة هي العزم لاثباته ، يصاح نظرية اوسطوطا والادب ، صورة اخلاقية ، الدوريات عليه ، عمل والحدود ، واثباته ، فليس ، صور ، كذا كذا الاخلاقى المتأخرين ، فصوره ، لا اوسطوطا ، فورة السبعة ، غير ان في الادب ، بعض مقبولة من هذا القول ، (صحيح مثلاً) ،

ختم اوسطوطا ليس كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس باعتبار ان انتهى ما يكون على اثير علم الاخلاق ومنفعته فقال :

- « في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد ، بل هو »
- « تطبيقها ، ففيها يتعلق بالفضيلة لا يمكن ان يعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على »
- « ذلك راحة النفس على حيارتها واستعمالها ، لو كانت الخطب والكتب قادرة »
- « وحده على ان تجعلنا اخباء لا مستحقت ، كما كان يقول نيقوماخوس — ان »
- « يطبق كل الناس وان تغرى بانقى الاثبات ، ولكن نسوة الخط كل ، تستطيع »
- « المبادئ في هذا الصدد هو ان قلنا عزم بعض فيان كرام على الثبات في الخبرة »
- « وتجعل القلب الشريف بالنظرة صديقاً للفضيلة يوماً بعد يوم »

ربما كان هذا ليس بالشيء القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه ، فإنه لو لم يخلص
بكتابه إلا نفساً واحدة ، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن
الجمهور من الجهل الغضاض بحيث " لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لا يكاد
يتزجر نفسى الثلاث " غلا بعض الشيء في مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع
قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليفراه
من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينقطع به منهم إلا الأقل .

أف يكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسى الذى أصدره عليه أحد
أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم " يجب عليه النزول عن عرشه
مادام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشرى " وهل ينبى للفيلسوف أن يتصرف عن
تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارب لأمة أسرها ؟ هل يكف عن فحص طبيعة الخاص
بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع فراض أن الناس يقولون محبا وأشرارا ، هل
يجب على الفيلسوف أن يثبت مثلهم في الظلمات والذليلة ؟ وهل يجب عليه أن يخلي
دو عن التفكير بحجة أن الناس يتقدمون إلى شرائر كثيفة ؟ كلام ثم كلام ، لو أنه دو
وحده الذى يستفيد من أتباعه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يخلص لها ويتابعها ،
لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيها يعود بالخير على أمته ، ورجو عمله أن يبر
أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضح له الأصل ، وأنه لا ينبغي له أن
يضع أمام نظره إلا الحق ، أعنى الحق المطلق . أى بقطع النظر عن النتائج التى تتبع هذه
مهما كانت حتى ولو دمر في سبيله إسلام الإنسانية . فإن العلم بما هو الإنسان
وبقانونه الأخلاقى فى هذه الدنيا مسألة كبرى يلزمها لا حاجة إلى تعقدها بمسائل
دورية تعدها ويصغر من قدرها ، حسب الفيلسوف أن يسير غور هذه الطريقة على

ضوء سريره . حَسْبُه مجْدًا أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المقلبة الرقيقة . فإن استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكْم الدنيا بأسرها . ومضى فنهت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى . أمكن الاعتماد على الإنسانية في أمر تختيار التطبيقات . وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف . بل من المقرر أن الفيلسوف ينسر كثيرا بتعاطي السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن يتخذ نظره في الخلائق من بعده ما يرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرنا قد انفع به "يوسويه" في تربية وارت لم يس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدّر نفسه من الحجة منزلة لا تافه تواضعه . فما كان عليه إلا أن يرجع نظره إلى الماضي لينظر كم اقتبس هو من أسدوده . ولم اقتبس أسدوده هو أيضا من سقراط . وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكمة بناية العطف والرعاية . أكان يظن أنه يشخصه ويجهوداته الخاصة يستطيع أن يتابع يعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تنهب إذن أعمال أسلافه مدى . فعلا لم تضع أعماله التي زادت عليها وفتها بكل ما يعجز عنه من قوة " وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفخوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافع لمن بعده ؟ لم يكن يعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فلبس . كلا إن من محمود القدر الذاتي أن يظن بنفسه أن سوف يبقى عبقيا . ولم يكن الماضي الذي يعلمه حتى العلم إلا ضئيلة بالمستقبل . ذلك المستقبل الذي كان بكل إليه في بعض الأحيان أن يتم ما بدأه وبفضل . أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكما عليه بأن لا يتعاطاه إلا أحد من الناس ، فإنه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى ، فإن أغلبها شرفا وأبسطها موضوعا ليس متداولًا إلا بين عدد قليل من الناس . ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للمكافة ، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنه ، مبدئون لأسباب مختلفة جدا . وما علم الأخلاق يستثنى من هذه القاعدة . فإنه يظهره يمكن أن يفهمه كل الناس ، وبأهميته يجب أن يستثنى بخدمته أكثر من غيره . ثم هو فوق هذا يقع بموضوحته بين الفقه والقائفة . ومع ذلك فما أقل طلابه عددا في كل الأزمان . وما كان أقل عند القلوب التي استهواها : حقائق أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة . ولكن إذا رأى الناس - كما فعل أرسطو - أن العبرة بالعدد . فلا جرم أن يحل القنوط على الرجاء ، ويسقط الفهم من بين أصناف الكتب . على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تحل الكفاية ، فليس بل علم الأخلاق ؟ ألم يكن الغرض الذي يسعى إليه مساويا لغرض العلوم الأخرى ؟ ألم العلم بها هي الفصيلة لا يسوى في جملة العلم بكيف يعيا الإنسان وكيف يرى . يبقى على هذا أن علم الأخلاق ضروري للعقل البشري . وواجب على الفلسفة ، فإنه ليس أكثر غفرا من سائر العلوم الأخرى . وإنه كذلكها فهو بالرفق التسديعي . ويوضح أنه بخلافه ، جرميا بعض موضوعه ، فإن لم يكن مطلقا لدى العائد ، فإن يفقد ذلك تعزية أولى به من أن يتخذة محلا للشكوى .

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح لرد على أفكار أرسطو نفعه لعلم الأخلاق في أيامنا . فإن علم الأخلاق أيضا قد تغتر عزيمته أحيانا ، ويشك في نفسه وفوقه نظام .

الذائل الكبيرة التي تترامى في المنظر المزين بجميعة الحاضرة . يقول في نفسه إن
العلمة لا تصفى اليه ولا تبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية ، فيحذو
حذو أرسطو ويحيل إلى الصمت بعجة أن صوته غير سموع . وإنه في هذا المعترك
تقام بين الشهوات والمنافع والذائل والخلايائف ، لا يستطيع أن يسمع نصائح مهاد كان
فيها من نفع ومن سلام ، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك —
سواء أدرى لأن يتكلم لا لأن يصمت ، إذ كلما كانت الخمية فاسدة وكان الجمهور
جاهلا رذيلا ، كانت محاولة شطائه من أمر أصه أكثر لزوما ما دام هذا الشقاء هو
فروض الحقيق لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل في هذا السبيل حيث
تصدف من الخللان ومن الصعوبات التي لا سبيل إلى التغلب عليها ، يجب أن تقول
إنها إن لم تستطع أن تصالح من الأجيال ، فإنها تستطيع دائما أن تعجز بشرفها الخاص
موقوف منغيره في وسط الخللان العام أن تحتفظ بشجاعته واعتزاده الذين قد
لا يترعرعون ، فإنه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ
بوعيها القديمة . وحسبها ذلك . إن الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام
عزله ، لا يزال تقويه فكرة أنه يمدم خذلانه نفسه ، يساعده في إقالة عصروه من عزله
وإنه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة ، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو ط حقيقتها ويبقى
هذا مخلصا . ومن العمل أن ذلك هو ما أبحر أرسطو به نفسه ، لأن يأمره ما منعه
أن يكتب كتابه العجيب ، فواجب علينا أن نشكر ونعمل على تحو هذا ، وكلما
تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق ، كان واجبنا في نصرته أعظم . فإذا حبل بيننا
وبين النجاح ، كان ذلك على الأقل احتياجا لا يقوت حلقنا أمره والاعتدال به إذا

جهله المعاصرون أو امتنأوا به . فلتترك العامة وشأنهم من غير أن نستهبط عليهم ومن غير أن نجارهم على ما هم فيه .

على أن تأمير الفلسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه ضرور وخيال لتعلل به الكبرياء . ولكنه لا يتحقق أبداً فإن ذلك بطبيعة الأشياء محال . إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التي هي مناط الزلل . إنما تحتاج الفلسفة لمزور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء في مبدئه ضئيل ، كذلك الدين الذي له على الأمم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون في مبدئه أقوى من الفلسفة . فإنه يتدنى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لأنهم معروضون إلى أن يساموا العذاب شهيداً لاعتقادهم فقط . بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار . فعلاهم تكون الفلسفة أقل اضطراباً . لم تعرف اليونان بفضل أفلاطون الذي قضت أستاذة ، ونهاية الأمر أنها أخذت تصفى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو . ولكن هل كان إلهام الناس للفلسفة — ذات الاهتمام الذي ما يكون لها أن تهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلموا الأجيال ، وأن يكونوا من وجوه شتى أستاذي عصرنا الحاضر ؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله وانقاس أنه سوف يعني تمساره حتى في أشد البغاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جردنا اعتبار الأشياء ، فأى منزلة لا تعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم لأنبرى من غير استفادة ؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعلوم النظير ؟ لا شك في أنه لا يلزم البتة الخط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص . ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق . فإن القضايا التي تعلمها إياها

هذه العلوم ، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما ما أزعج بها وإما مقتضية لفهمها . منحت
 ليست لجميع العقول . فإما أولاهها فإنها خارجة عن الإنسان . فتقتضي مشاهدات
 خارجية مدعمة ومعوطة بالشكوك غالباً بل مستحيلة أحياناً ، ولا تخرى إلّا هي سلاسل
 خيالات من الاستدلالات لا يكاد يكون الخشّ معها ويسود . وأما في علم الأخلاق
 والأمر على ضد ذلك ، كل ما يحل في نفسه جميع ما يستغل به هذا العلم من الموضوعات
 التي — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج
 عن أنفسنا لتعريفها ، بل حسبنا أن نسلّ أنفسنا بالتدريج والإخلاص لنظير الأجوبة
 لا يتعارف فيها الخطأ . و.. هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يعرض
 لأمره والشبهة إلا كجوبة الوح . حريفة بالصدق لأنّها لا تخدع البتة . ومع التسميم
 أن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الزرق ، أو أنها لا تزال
 تختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواقف . فإنها عندنا الآن أجوبة متعاقبة
 ثابتة . لندع جانباً تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرء . فهي على الأقل غير
 ثابتة ، ولعلّكم من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة راهنة عند
 الأمم المتعددة ليست منذ الآن محلا لجدال بين النفوس الباطنية . وأن تلك الحقائق
 لا خوف عليها . يمكن أن يقع الخدال في النظريات ، ولكن لما أن سلوك الناس
 الأخبار هو في الواقع واحداً يلزم حتى أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند
 إليه كل واحد منهم . من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه
 ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسطة مذهب
 بعينه مهما أجيبت ومهما بلغت من الحق ، ولكن من الأفعال ما هو مقر عليه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، ونقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان ، فليجرت عن هذه المبادئ وترتيبها واستيطانها وتبين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبين الواجبات التي توجبها على الإنسان جميع النتائج التي تقرّب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

موضوع
علم الأخلاق

في هذا المقام صدق "كُنْتُ" إذ يقول : إن علم الأخلاق لا ينبغي له أن يتمسك شيئا الوثبة من تجربة الحياة . فإن الشؤون العملية التي أخذ نفسه أن يضبط سيرها عن مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فإذا قيل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض إلى خطر أنه يشيد بناء آهلا للسقوط . هذا لا صعوبة في فهمه فإن عملا ما لا يمد جنبا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية . بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن تقرّب عليه . ومن حيث أن النبات خافية على نظرها الضعيف — جل الله الذي نفرد بأسرار القلوب — فإن الحال أن اتصاله إلى أن تمتد على الإطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهري الناس هو خير في الواقع . ويلوح عن "كنت" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرناب في أنه قد وجد أيدا عملي حير بكلي معنى الكلمة . ولكن ذلك غافق في الأدورية وشوق في بغض الانسانية . بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التصليم بأن الأفعال الفلانية مثلا هي مستحكمة شرائط الشفاء ، فإنه لا يستطيع إخراج ذلك الدليل . فأننا مع تصديق نهدة أمثالا لا يمكننا أن نكون في حداثهم . وليس من الحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشرّ فإنه من الأسباب الخفية القوية التي اقتضته . ومع ذلك ما وجهه أن يذهب المرء بالملاحظة إلى هذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير
أضواءه خارجة عنه متى كان لديه ما هو آكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما الفدح " كنت " إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو
ما رفض التجربة . فمن أي يلبوع يستنق إذا كان محمد أن يلبوع علم النفس غير
صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو بقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما
ليسا من الحق إلا بقدر ما يستندان إلى علم النفس وصورة معينة . لعدم الوثوق به
إنما هو تعرض للخطر الضلال . وإذخل على علم الأخلاق بعض شيء من تلك
اللا أدوية الطائفة التي قد مزقت تحت أساس النقد والتبصر أعز معتقدات
العقل لا الهادي تزيغا . وفي ذلك زمزعة " العقل العملي " كما قد زعزع " العقل
المجرد " . ولا نخرج من هذا الخطر الشنيع إلا بغريزة المتناقضات التي لا طاق
تحتها . كلا ، فإن علم الأخلاق لا يمكن أن يرجع فيه إلى أعمال العالم الذي يتعدى
حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يغطي بارتكابه أن ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن
أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب
على علم الأخلاق أن يولي وجهه شطر الضمير وحده . فإن الصوت الذي يسمعه
منه يكون دائما من الرؤية بحيث لا يمكن البتة إنكار براهنه الحقيقية . وما دام هذا
الصوت يكتفي على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للإنسان الفضيلة ،
فسيكتفي على أبسر من ذلك أن يثق له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانقياد
نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكميا . ذلك
هو المبدأ الأسمى للنمط الذي يجب اتبعه في هذه المباحث الدقيقة .

ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نخاف من الوساوس الذي يثيره عبثاً "كمت" إذ يرفض
 البسيكولوجيا بحجة أنها في نظره تجريبية لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لمبادئ
 الأخلاق. يقول: إن القواعد التي تضعها لا قيمة لها إلا في الأحوال الانسانية المفككة
 وجوداً وعدماً. ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تسيطر من جانبها هذا
 الاحترام غير المحدود الذي نُسبته إلى المبادئ التي تقع بوجده عام على جميع الموجودات
 المفككة. حقاً ما هذا إلا غلو في التحرج، فإن الانسان متى رجع إلى صميمه بالمعابة
 اللامعة، إلى عنده من المصالح الوازنة ما يشعر بأن طاعته واجبة عليه ولو عداها
 سلوكه في الغالب. ليس على المرء في طاعته أن يعلم ما إذا كانت هذه القوانين حاربة
 على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل. فإنه خير مسئول عنهم. وما عليه البتة أن يسيرهم
 في أعمالهم بل حسب ما يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يستغنى حدوده
 البتة. أما كون اختصاصها بته إلى أبعاد من ذلك وأنها تترقى من الانسان إلى الموجودات
 المفككة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله، وتترقى من ذلك إلى الله ذاته فهذه مسائل
 خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق. ويلزم أن نحاول على علم ما وراء
 الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة. كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن
 لا قيمة لكل ما يحل علينا الصميم المحاسب بطريقة متظمة باعتبار أنه المسمى محض
 ويمكن مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجزله الحق بلا نزاع في إرشاده
 لأن نظره ينفذ إلى ما وراء الانسانية؟ ليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو على
 عن البيان؟ إنما ينبغي على الخصوص تقديم البسيكولوجيا وحققها السابق أنها يمكن
 أن تكون موضوع تعريب ومشاهدة. قال شياء الصميم متى أجيد تفسيره تكفي

لوقوف الإنسان على سر حفظه الأخلاقي ، وحرمانه هذا النور إنما يعرضه إلى خطر السلوك في الظلمات إلى الهاوية . إن الصدور عن الحوادث المحزنة تحليلًا جيدًا ، إلى الارتقاء فإبدئي هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثًا أن أوتي الإنسان ميزة أنه يحاسب نفسه . إن قانون الأخلاق الذي يسته الضمير هو مقدس لدينا ، وما علينا أن نكون كذلك بالنسبة لوجودات أخرى ضابغها أرقى من طباعتنا . أنه لن يكون أقل وضوحًا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره في دائرة الإنسانية ، وحسبها سعة "إنما هو خير إنساني ذلك الذي نجحت عنه ، خير يمكن للإنسان أن يفعله" كذلك قال أرسطو في استفادته بلا حقي نظرية "المعقولات الكلية" لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبيين هذا الرد عنه إلى "كنت" إذ يميل إلى الشك في سير لا يستعدي البتة الحدود الإنسانية . غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بمحايله المضبوطة يجب أن يكون دليلًا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا النفس ؟

حينما يريد الإنسان أن يختبر نفسه ويدخل في أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذي يكتشفه فيها . عند الفكرة في بعض الأفعال التي فعلها . بل التي ينوي فعلها . يسمع في أعماق عقله صوتًا يندعه نارة ويلومه نارة أخرى . ويقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يعيد لهم أحيانًا صدى هذا الصوت الداخلي ، فإن من المستحيل عليه أن لا يلقى إليه صممه . ونظرًا إلى أنه يحمل في نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى أقتر بأمره يشمر بأنه عمل صالح ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئ . وإنما في هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان تنحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ودفلة في الحال الأخرى . ولأن بسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص تنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجية وأن يكون دائما مستعدا لأن يضحي لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالتخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادرا أن يتفقد مع التصريح أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا يزال والذي نستطيع إليه أنظار نفس الإنسان ، وإن كان يعبد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معا والذي يكون لأخلاقية كلها ، حل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه . كل ما يهم من هذا هو أن الإنسان يملكه حقا ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تمتنع بهذه الميزة .

إن هذا الأمر يقذف أمر التوحيش أقل منه وضوحا ولا أقل منه عجب .

إن الإنسان حيال هذا القانون الذي يتأجر سميره مناجاة عاق وقدرة في بعض الأحيان يشعر دائما أنه يستطيع مقاديرته ، نعتا بوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعبت بركي العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه التصالح القوية الحقنة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منها بوجه ما ، لأنها تستطيع دائما - متى شاءت - أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكية فيها وحدها محلا من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تعصها هو ما نستطيع الإدارية التجدي به حينما نهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا جميع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من جانب الإدارة نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسيطرة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها يتجسس على رحمها وضوح المبدأ الذي

تنكره . الإرادة في الإنسان هي هذه القدرة التي يستعملها لتتصمم على وجه أو على آخر من غير أن يفكر شيء . في الدنيا على إكراهها ما دامت لا تقبل هي نفسها ذلك الإكراه ، وبين أن هذه القدرة هي كل الإنسان وهي التي تقوم ماهيتها . أن هذا الصوت الذي ينادي صميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دما غير قادرين على تغييره على رغم وحى المدافع وغمريات الشهوات . أما الإرادة فهي ضد ذلك هي نحن نحن وهي شخصنا . هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وبقدرة المرد وجهه على الطاعة والمعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية . تلك الخبة المعجزة الخفية التي هي قوة الإنسان والتي يرتب على قدر ما يحسن أو يسيء في استنهاض معادته أو شذوذه ، عقود أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بقوة "كنت" . حيد الإرادة . لا من جهة أن إرادة الإنسان كما قد يعتمد "كنت" تضع لنفسها قوانينها . بل من جهة أن الإرادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى الشواهي التي ينادي عليها العقل والضمير . فعن حيد الإرادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل متعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الإنسان ينادي عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الإنساني . ولإرادة الحرة التي تتخذ هذا القانون أو تخالفه حده هو المبدأ الإنساني والنازع . وهما اتزانها مصدر كل الأخلاق ومفادها . فالإنسان يحمل في نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم بهادته أو بادانته بحسب الأحوال . وهذا من القوة التنفيذية إما الرضا الجبريل بأنه عمل حيرا وبما الندم ووجع الضمير على كونه عمل شرا . والإنسان يحس نفسه رغبة لقوة هي أعلى منه متعبة لطيفة إذا أطاعها . متعبة جبارة إذا عصاها . متى آتتني العدل . عجبت له العقاب الخارجى بما تسومه

من سوء العذاب المداخل الذي يعرف الأليم سره الأليم حتى لو تخلص من انتقام
الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاقي والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن
يتكبرهما ينزل بذلك عن اسم الإنسان ويحط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت
مغزلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست
كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجباً ، فإن الإنسان متى
قبل إرادته نير القانون ، فذلك يرفضه ويشرقه . ويعيد أن يكون سبياً في خفقه .
إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بحض إرادته شيئاً كبير منه وينس أن مرتبط
بنظام أعلى منه يشد أزره . وقبلما يخسر بهذه الطاعة شيئاً بل يكسب بها من
العظمة والوفار ما لم يكن له من قبل بدونها . أن العالم الأخلاقي الذي يدخل فيه
على بيئة من تحديد حريته هو العالم الحقيقي الذي يجب أن تعيش فيه روحه في حين
أن جسمه يعيش في عالم مخالف تماماً حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل .
إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لها
الإنسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالإنسان وحده ، ومتى شاء
استطاع أن يسطر في هذه السماء الداخية صفوها لا يكرر . ويقدر ما يورغل عقله
في الطاعة بكتسب من القوة . ونصير الأرض التي يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتاً
وخصباً . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتاً بالمران وإن هذه المعايضة بين الطاعة
الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى . تكبر قيمة الإنسان في عينه
أن حدة لم يكن يعرفه من قبل كبراً لا يأتى عليه تواضعاً لأنه يتسب أصله إلى قوة

أسمى منه . من ذات يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذي يسمى احترام الذات . وهو الكميل لظنه أن يؤدي له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذي يؤذيه هو هم في دوره . ولو عودت بين هذه الخيرات الداخلية التي هي فوق كل ثمن هذه الغيوض القديمة — كما كان يقول أرواطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فإن هذه الخيرات الداخلية يصح بها من غير تردد بل من غير ألم في سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لا لقاء لها . فليضحح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها . إذ لا يستطاع إيتارها على الأمر الوحيد الذي يعمل لها شيئا من القيمة .

" لا يلبس أن تضع الحياة لقاء لشيء آخر أبداً "

إن جميع الخيرات في نظر نفس مستقيمة ذات هذه ترجع إلى التقادير والنسب المذكورة . حتى إذا عرض لها حال التفرير في الخيارات أي الطرفين ، لم ترد في الحكم لأنه هو وحده ممكن في نظرها . كما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة لتجربتها متوقعة وصحة . وغاية ما في هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الإنسان كل شيء في الخارج ليربح كل شيء في الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون . وجد الإنسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى في التضحية الأخيرة التي فيها يكون الضربان هو الحياة . ذلك لأن القانون الأخلاقي في حين أنه الفاضل في نفسه لكل ما هو شرف الإنسان . هو أيضا نظام حياته . فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا بساط لأفعال . ويذهب نهائيا في جميع العلاقات . وهو الذي يعين مراتب القيم المختلفة وينظرها في نفسها . قد يكون من الخروج عن حدود المفعول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هي خيرات . فإن منعها لا تفضي على أحد .

ولكنها ليست إلا أدوات لفرض أسعى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فإنها تصبح
عديمة القيمة متى ووزنت بما يربحها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شطصيا بل هو قانون عام . قد يكون في معنى
أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر . ولكنه موجود في كل الحضارات إلى درجة
تختلف قوة وضعها . أنه ليناسي جميع الناس بلهجة واحدة وإن كانت أفدتهم لا تصنى
إليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا
العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لأن كانت الحاجات تقرب
بين الناس فإن المنافع تباعد بينهم إذا لم تكن تذكى بينهم بالخراب . وأما جمعية
قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة إلى تعاضل واصمحلال . حتى الحبسة العالمية
نفسها التي تكنى لبدء العائلة قد لا تكنى البنة لحفظها . فلولا الانحدار للأخلاق
لكانت الجمعية البشرية محلا . ربما يعيش الناس ألفا كمضى أنواع الحيوانات ،
ولكنه لا يمكن البنة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون
الشعوب والأمم بالحكومات القوية من الكل أو البعيدة عنه التي تربطها لأعضائها وتبني
على ذلك قرونها . ذلك بأن الإنسان يشعر أو يتحدث نفسه أن غيره من الناس يهتمون
أيضا بقانون الأخلاق الذي هو نفسه حاضره له . وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فإذا
كان الطرفان لا يهتمانه ، فليس البنة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك بدأت هذه
الجاذبية القرزية التي تجمع الناس وتجعل حياتهم العمومية هذا البناء ، حتى في الدائرة
الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى . لأنها
أوضح منها . والتي تحكم هذه لأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولا
الاحترام المتبادل الذي يجعله قلبان لأنهما يخضعان للقانون واحد بفضيلة مساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية خالدة تحتاج إلى قانون الأخلاق
 بتقدير حاجة الجمعية إليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين تحتل
 الجنس وتجعل بينهما أثلافا حقيقيا قد يكون العنق نفسه عاجزا عن عقده بهذه
 المانة . ذلك لأن الإنسان يحب القانون الأخلاقي الذي ألقي إليه الطاعة . فيحب جميع
 الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لم تنفيده .
 قد أثبت في هذه الكلمات على الإلزام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير
 الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدير النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاظ
 الكبرى التي تولد الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم
 الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرق . ولقد برز العقل
 بنفسه إذا هو وقف في نصف الطريق ، فإن كل قانون يقتضي بالضرورة الكلية شاملا
 بشرته ، والطاعة تقتضي السطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، ولا
 طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفة وجهه . لا يمكن التوازن الإنسانية
 أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذي يقتضي عاها ويدينها
 حينما تنحرف عن جادة أوامره الواجبة الانبعاث . كذلك التربية التي يتخذ بها بعض
 الفلاسفة لتفسير قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية ،
 والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للأطفال
 بدلا من أن يكون مسنونا للناس . وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشريع
 المدنية . فمن أي ناحية نُظِر إلى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشري .
 وأنه ليدبر شؤون الإنسان ويل أمره بحسب أنه ليس من عمله . وفي أراد الإنسان
 أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلال أن الله قدير وأن الله لطيف .

في العالم المسمى بأسره مهما كان جديلا ومهما كان مستظلا، لا يجد المشاهد البقطة شيئا يفرقنا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التي تصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظما آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات ، فالتا بعيرها ما نحن عليه . نفترض أن هذا طبيعة ، إما للجهل منا قد يكون إنسانا متى كان يرى إلى انخفاض من مستوا الإنسان . وإما النوع من العطف الذاتي ، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الإنسان ، وأن الذي خلق العوالم والقوانين الأخرى التي تسمى لم يتفق شيئا يضارع ضميرا في العظم ، فإن الحرية مع ما بها من ضعف هي أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته ، لأنها مقدرة ضعيفة ، إذ أن رفعة العالم المعنوي لا تقاس بها رفعة على الإطلاق . وأن قدرة الله تظهر حيثما فيها يظهر أجلى من مظاهرها في الخارج . وإن في أقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذي عمله في قلوبنا ونعترف به عقولنا بلوغا بالاستدلال إلى أصل البراهين وأدفعها .

غير أن حلم الله يساوي على الأقل قدرته . تنظر في هذه القوانين غير الكاملة التي يسنها الناس مسوفين بدافع الحاجة لاستعمالها ، فترى دائما في أوامرها وزواجرها شيئا من الغلظة والوحشية ، حتى متى كانت غاية في العدل ، فإن العفو به التي تنفع على التحريم يمكن أن تعدله ولكنها لا تملك نفسه . نجده من غير أن تصاحبه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هذا فلا ينبغي من ذات . في شرع الله الحري هو قاضي نفسه مؤثقا على الأقل ، ومن أصل أنه يمكن أن يحكم على نفسه . يمكنه أيضا أن يثق الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من الجوار ، فإن الصوت الذي يناديه من داخل نفسه قد أذره يادى الأمر . أنه يحض له التسمع قبل أن يفرغه بالوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق ملك في التاديب سبلا غير معنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ، فيه . فكم في هذا التاديب من جملة تراعى في حق الجاني أوكم من مجهود يتفق في سبيل رده إلى الخير ، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو . ولا بداع خبره في الخارج ؛ تحفظ ورصانة أيماء رصانة ؛ ولا شك في أن الإنسان يتجاوز غير مرة حدود الاعتدال بهذه الرحمة ، غير أن الشكوى منها إنما هي الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حسب الإنسان استهانة برحمة الله أنه لا يتفزع بها ، فإن كل قلب مهما قسا يعجب بها ويُسكّر الشارع الأسمى على لطفه في جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسي ليست أقل من الأولى صدق ولا أخف منها وزنا . وهي أن الإنسان متى أحس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل أو في عصيانه ، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون وهذا الاختيار . فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذي لا يبق إلا بالعبد ، لأن طبيعة طاعته قد جعله يعامل أبا رحما لا سيذا . لكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدي حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الإنسان يغضب في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها من باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو في مكانة من احسانها . وإن الإنسان الذي له بقانون الأخلاق في هذه الدنيا حظ مماز يجب عليه أن يؤدي الحساب عما يكون قد أفق فيه هذا الخط . ليس عليه حساب لأمثله ، لأن غاية ما يعرفون هي أعماله التي يعقبونه عليها أحيانا ، ولأنهم رعية مثله هم وهم إلا على حاش سواه . لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين ، لأنه يعزب عن علمهم ما تجيش به الصدور من نيات جميع الأعداء

ومقاصدها . على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما ينفي بحكم الضرورة على العدل الانساني هو مورد الحكم . فلما أن شكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومستوليته . ولما أن تقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا فيها يقم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدّه للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات . نوابها وعقابا تفرد وحده بهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده إذا هو قرر أن هذا العدل الذي لا محالة واجب . وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تنهم بدون الحياة الأخرى التي يجب أن تتلوها .

لئس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تناقض ظالم بين الفضيلة وبين السعادة . فإن في هذه الدنيا على العموم بالحالة التي هي عليها التقدر الكافي من العدل . والزاج أن ضعف الانسان لا عقله هو الذي يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لما يقال من إقامة موازنة ينهد الحس أنها ما زالت قائمة . ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم في أمر الأجرة . فإن اهتمامها بالجزاء يكفي وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر في هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بما على وجه تام تقريباً لأنها على الغالب نتيجة سلوكها . وتدر ما تفوت أمراً بطلبها بحيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالتقدير . وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأني "كنت" وهو ينكم عن الموازنة الضرورية التي لا يراها إلا في الحياة المستقبلية . لم يكن أبعد نفسه شقياً في هذه على ما أعقد . كذلك سقراط لم يتأخر بالشكوى من بعده على رغبه لمصيبة التي أصابته . ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي فضي بها نبيه الشوكران . غير أنه لا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا . وهذا

غير حاصل اليقينة - فإنها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله، وقد طبع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للإنسان قانون داخل محض بيقينه، قال أي حد بقي مخلصا لهذا القانون؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الخلد مهما كان بإخلاصه تضميده، إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوفرها في نفسه ثلاثين كل لحظة في ذهنه، وأوشاه أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض الفطرة وعدم التعيين إلى الأغراض، لما استطاع إلى ذلك سبيلا، ومع ذلك لابد من أن يفكر هذه الحياة مقدر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظر، ولكاد الإنسان لا يكون إلا وحشا مجنونا.

فعلم الأخلاق بمحورته هذه الحياة الأرضية يخبئ من الإنسان إلى الله، وشئت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤيد نظام هذه الحياة الدنيا، ليست هذه فروضا محضة لا سند لها، ولا هي من مسلمات العقل العملي، كما قد يقول "كست" بلهجة الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لا جدال فيها، وموفق ذلك فإن هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات القريرية للبشر البشري، تؤيدها البيانات المهيئة وتوضحها الفلسفة.

مضى وصل علم الأخلاق إلى هذا الخلد، فإنه يكون قد وصل إلى أكبر اختصاصه وأقوى وظيفته بتمامها، لم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الإنسان المخلص لقانون من الظاهر والتسامح على ما وصفنا بخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي يتهرم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذي فيه خسارته، العقل يرى الخير ويمنعه، والحرية تأتي الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط؟ إن سببه ليهن، وإن الإنسان نفى عن أن يستقصى حركات نفسه زما طويلا لاستكشافه.

إنما هو من جسمه ومن شهوراته ومن حاجاته المختلفة إلى ما لانهاية ، من كل أولئك
 تأثيره الفجاعات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضاف لمبدأ روحه ، تنار عليه هذه
 الحروب التي تنهى عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر
 عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي نفسدها إذا كانت شهوات خبيثة
 كالشهوات التي يدفعها إليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث
 على الشر في نفس الإنسان رأيها من الجسم الذي هي مرئطة به والذي يمكنها
 بلا شك أن تسلط عليه مادام في قدرتها أن تعده متى شئت . ولكنه مع ذلك
 يتسلط عليها في كثير من الأحوال وبدونها بالذوات الخفية الأكيدة الأثر . فعمل
 الجسم على الاعتدال ورياضته إلى حد ما . وإيقاظه حقه من حاجاته . وجبسه عن كل
 ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة مثابة وخادما مطيعا . تلك هي
 إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجواء الكبرى للعلم . إن
 اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادة هو مشكلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن ينير
 نورها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف
 هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل بدرسه كالأعمال الضعيف وليس
 بأقل أهمية منها . فإنقاله نقص عظيم . وحذفه من علم الأخلاق فله يعرض إلى عدم
 فهم الحياة الأخلاقية حتى فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة
 إلا ضربا من الميازنة بين هذين الأصحاب المتقابلين .

فقد يأتى من هذا التقابل أن عدو الإنسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة لردية
 إن لم يكن هو سببها الذات . ولكن هذا العدو وإن لم يكن إبالا ، فإنه جزء منا لا غنى
 لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فالتنا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة ، إذ لا شك أن حفظ الأخلاق بدونه لا يكون شيئاً
مكناً ، فليقلد لا بد مع محاربه من الاحتفاظ به ، ومراقبته مع الاستئجار به ، وعدم
الاطمئنان إليه مع إحاطته بالعناية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق
الأمور ، ولا بد من الاحتراز من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان
التسامح هو مبدأ الطبيعي . كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل إلى المعنى المضاد .
فانه لا يكون من الحكمة على قدر كبير إذا هو لم يكن متشدداً ، ومن ثم ترى المذاهب
الأخلاقية الخفيفة رعاية الخلف ملائى بالقواعد الحادية إلى الاعتدال وإلى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان غطفاً جداً إذا شك من الجناع العقل والمساعدة في شخصه
اجتماعاً لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فانه هو بدياً الركن الاصلى للفضيلة التي
هي الجزاء الأخير للحياة الأخلاقية وكثيراً ، ولا فضيلة بلا حرب لأن من بين الواضح
أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الإنسان المحب يحير والذي علمته
التجربة يستطيع أن يعوق إلى منفعته ذلك التامير الواقع من المبادئ على المعنوى .
فانه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعادل شهوات النفس ، وإتباع نظام معين يمكن
بإتباع صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء "النفس الصحيحة في الجسم
الصحيح" . فالروح هي التي نظمت البدن بدياً ، وهي التي أخضعته إلى السلطة
المناسبة وحصرته في حدوده الخفيفة . ولكن الجسم لهذة غير معروفة يرذ إليها ما أخذ
منها ، وبدون أن يرعها بعد ينقل إليها سكينه وسلاماً تنفع بهما في نمو ردهنهم
الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك مهمة ، فالتفجير
منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً ، إذ تستعمل القدر القمض هذا
الاجتماع ، إما بدعاه اعتسافاً ، وإما بالغلو في الزهد .

ذلك على التشريب بمجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشر في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبالله تعالى يمرى لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضييق ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعلي بالواجب . ولا يكون المرء قاضيا لمجرد أنه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يفعل ما يجب عليه . وهو علم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لساقا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجود الفعل . غير أن هدى الانسانية إلى خصائص الفضيلة ، وإيقاظها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة إلى هذه الغاية . كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تجزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . وقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تترامى على مسرح الحياة الدنيا . وتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربكة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بآلاء ساطع لا يعتره محاف إلا من مرض القلب ومحاباته .

إن النقطة الأساسية في هذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسميها تعقد الأشياء الانسانية . وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالثمن مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العدل المنشورة في الضمير ، والتي قبلها بإرادة فاع من سلامة الفياض ما لها من سعة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن نختل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم . ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التفاضل في النظريات وفي العمليات . فان الفرد يأتي الشرع على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل ، ولا يكاد يقارن إلا ثم أبدا بعد تدبر وروية عاكسا بأنه يرتكبه وان كان من الطباع ما هو من الشقاوة بحيث إن أحمل مواهبها لا نخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، وإذا كان التسامح في ماجرئات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للعداء ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقل خطرها ، يجب مداعبتها أمام محكمة الضمير القوية وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير التي هو الواجب الوحيد على الإنسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقرن بها من انية والحياة التي تشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة يمكن . وتلك الصورة هي الزروة مع كل الطغرات الثانوية التي تؤلفها ، ثم على صورة مصفولة نوعا وهي صورة اللذة مع جوازها التي لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تعبنا وأكثر قبولاً تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي ، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن يتكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الزروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الإنسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن تسلط إلى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن ينصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . إن قانون الأخلاق الذي تخففه القلوب الجاهلة أو الضعيفة بالوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفتها ، لا يحرم الإنسان من الزروة

التي هي ثمرة عادية يستحقها عمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على تدبرها أن يضحى بغير الثروة وبالذات وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه إذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فإما هو بعيد الأصنام ولا يعبد الله الحق . وأن هذه التضحيات على تدبرها عند الذي يفهمها تكفي لكشف الضائع عن قانون الأخلاق في أمسي حياته . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر الممارعات وأشدها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للإنسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرجسته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المشروعة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظر بالآخرى التي هي أقل منها إنما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلا لم تستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مهمة بكلمة من البساطة والخلاء بموضع أو كم من خطر في هذه التغيير التحكية في الألفاظ كما نبيه على ذلك " سبسيرون " منذ قريب من التي عام . ان المنفعة المشروعة هي " المنفعة " على كل حال . ولأولها يمكن أن يتغير على الدوام . لا يتغير الأشخاص فقط ، بل يتغير في الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يحد لمنفعته أصلا نائما لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إظهارها أو على الأقل إزالتها منزلة التابع ، وحيث لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذي ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما جاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه يضع الإنسان في أوسع كجالة الحقيق فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . إنه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يخطئ من قدره . يخضعه إلى قانون حكيم أمر بالتعريف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الإنسان إلى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لا يحدح على مركوه ، فإنه إذا كان يعس بأهيبته ، فإنه يعس أيضا بخدوده . وليس لأنه قد يضح في هدى بعض الأفراد ينتهت بتلك المستوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان الثاني . وإن من البين أن السياسة خاضعة لشرائط التي يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تتغير المبادئ عندما تطبق على الأمة . غير أنه في تلك الحالات الكبيرة التي تعزى بحاجات لا تخصي . والتي لها عوامل متعددة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إلهاماً وأشد صعوبة منها وهي على المسرح الضيق لضمير الفرد . إن السياسة لم تكن ترتقي حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن تتطلع إلى مستوى أعلى منه . فإن الغرض المألوف لم حال السياسة إنما هو خدمة الأمة التي يتولون زمامها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا في ذلك بالعدل والخير . أئني تمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرافها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يفتون عبقرتهم وعليه يلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التي يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غلط الخدن حقاً أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة في التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد شامع من مبدأ الخير المقدر في قانون الأخلاق . فكذلك من طرق وعرة لا بد للسياسة

من ركوها حتى يعترف لها علم الأخلاق بنيتها الشرعية . وكما من ردائل وضلالات
 يعجب استقصاها . يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض
 عنها بنظرة وينأى عنها بعبث وهو يرى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم .
 فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب
 منه جدا أن تصفى إلى العقل قلوب الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة
 قد أوتي هو نفسه معادة الإصاغة إليه . إن الفلسفة قد باعت من السياسة بالأمية
 العقيمة التي تمنها بلبذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية
 الخيالية العقيمة التي تبنى بها نفسها أحيانا ، فبغيرها وهي مستعزة مع ذلك في تعاقبها
 أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال فعلها في الممالك يصيب أوفر
 حفظا منه في حفظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آتيا في حق الإنسانية إذا
 تخلى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد صرحوا له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف
 الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأتلي ، وأن تطوى كل
 يوم بالارتقاء إليه شيئا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضا
 في دورها أن تهتم علم الأخلاق وتعيجه بأن حكومة الجماعات تكون أسس قيادا
 وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي . إذ من
 الحق على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة
 أن تخرج حكام بل عليها فقط أن تختار بهم قياهم له أكفاء .

أني بما أنيت على عمل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعي هذا الرسم لي ، فقد
 أخذت أكثر من قرارات سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أذكر أني
 تشدتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضميرة ولكني مع ذلك تلقيتها أيضا من السلف

وإني - وأنا اتخذ علم الأخلاق أني وجدته في قلوب الصالحين - أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التي نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة في تاريخ الفلسفة . وأنه بتقارنها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نفسه يمكن الحكم بالعدل والضيظ على ما تساويه تلك المذاهب . فاتها كلها قد شاطرت في إبلاغ العلم إلى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالخيل أن حين لكل مذهب نصيب من هذا العمل المشترك . وحسبنا في هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التي يمكن أن نوازهم متى كانت لا تنقضهم ، لكنها حالية من التعزج العاصي المطلوب . لأنها ليست تخصية ، فمن أربعة المذاهب ، لليونان وحدها ثلاثة ، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد ، ليس هذا محلا للعجب فإن العقل اليوناني في هذه الأشياء له فضل الاتقاء على عقلنا وفصل تنقيفه . فتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء نشأ كرون ، وتعرف كيف تستثمرها دون أن تخار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة القانون الأخلاقي على ما وجدناه . بها أصدة ، أوفياء ، فخير ، والمعصية . ولم يعد الواجب من بين ضررائه أشهر منها . انتهى التشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجود أخرى . وما هي إلا تراجم مختلفة للرأية فلة أو كثرة لفكرة وحده . فعلا لم تقطع هذا الوصل ولودى بهذا التوافق المعنى الذي كان جيم العائلة على الموح لا تساقى . بأن ندخل بينها المذهب المتضادة ؟ وهم يشرف المذاهب العائدة بأن نضدها ؟ فإن الناس حين يرزفون حسب الخير والشرع به عن تمييز . يرزفون في أن واحد كره الشر الذي أعيق قلوبهم إلى دونه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك إلى جانب "أرسيتيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هاسيوس" في معرض إيمان سقراط والألاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التي تدعو إلى الرذيلة في صورة الفذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن . فلوست هي التي أنشأت فساد الزمن الذي ظهرت فيه ، بل زادت انتشارا بقرينها إياه . هذا ما لا شك فيه . غير أنه إذا أعم النظر في الأشياء ، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العفبات ، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شطوطها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وصلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها ، والأحسن فيما أظن أن يقيم في حقها جانب السكوت العادل المزي بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر ، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتردى بالكل الذي يشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم إذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة ، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفاته التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول : إن السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تدقيقها وقراءتها أنها ليست صريحة إلى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الخسوف ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة . فيشغلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . عن ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في معرض المذاهب أن لا يعم النظر إلا في القواعد الظاهرة لأحاسنها . وأما الباقي فإنه لا يستحق أن ينظر إليه .

ابداً بمذهب أفلاطون .

مذهب سقراط
وأفلاطون

بين أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يفوز أن يكون التلميذ قد تحقّق عن مذهب أساتذته فيا وراء الطبيعة وفي المطلق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا إلا واحداً . وقد يصعب على النظر المتعاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فإن أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكراً وتفكيراً وفعلاً . ومما عسى أن يمرى إلى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف ؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر إليه هو أنه لا يوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماقه حفاها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أي وجه . ولكن حياة سقراط نجف منها عزت عن المثل هي والعقولة التي توجّتها وفهرتها وكانت حاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر نظريته الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون ، ولكن هل لا يمكن الشك أيضاً في أن أفلاطون لو كانت في موضع سقراط لفعل حيرا من فعله ؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر . كان من حسن حظ العقل البشري أن كانتا كأفلاطون يصنف رجلاً كسقراط . إنما ليست فقط نظرية يفرضها بل هو تاريخ صحيح رويده ، لا بل هو مذهب حي . لندرومه فذاً أن قالها بعدل بها ، إنما سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من الخيال مادام الذي يوصي بها قد ضاعها هو نفسه وبذل خسا ئها غالباً هو حياته ، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعاً أن يفرد أحدهما عن الآخر . وجعلنا أن لا نفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقي ، كما لا نفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقويم مذهبها، وأثر على تخرج العلم حرية
التخصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته إلى اتخاذ ترتيب تحكي خلوه
من القيود . وإن ما استوعاه هنا هو النحو الذي جرينا عليه أننا في تضييق الحقائق
الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قبل الضرر في عرض مذهب أفلاطون ،
مادام أنه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أسناده
يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فإذا قلناه في هذا الترتيب عند
مطالعة هذه المذاهب ومحتها معه نكون لم نزد على أن ردناه إليه ضامنين .

بدلاً لاس من الأخلاقيين من فهم الصمير أحسن من أفلاطون ، مع أنه لم يسمه
باسم الحقيق ، إذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه
أحسن منه ، فإن أول ما تنصح به الحكمة للإنسان أن يتعرف نفسه بنفسه . قاعدة
أقربها أحكم الآفة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبدته : "تعرف نفسك
بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فإن سقراط أترجحاته « بغض
« بأنه يمتنى دائماً على مبدأ "إيلفوس" ويري من المصعك أن الإنسان وهو على تلك
« الحال يجد من الوقت ما ينطقه في الأشياء الخارجة عنه ، والتي تحقّق بقضة العقل
« عن مجراها وتشتت . أما هو فإنه يغف عند محاولة أن يميز ما إذا كان الإنسان
« في الواقع أشد نكراً وأكثر شراسة من ثيفون أو كاشا وديعا بسيطا ، مطبوعاً بطابع
« من الشرف والقداسة » . ونظراً إلى أن الهيكل الساذج للمعاني وعلى الأخص
معاني الخير والجميل هو في أنفسنا حاصل لنا في وجود سابق على هذا الوجود بحسب

« هو أحد أقدم المصيرين وكان معياراً أنه مصدر جميع الشرور » فلما ظل إلى بلاد اليونان صار

« الشرار يملكون » .

افتراض أفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا الحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما
كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر في النتائج المساقبة التي
قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالخجل والشرف ، والثواب والعقاب . في هذا الفحص
القطعي يلزم أن لا يلتفت إلى الظواهر ولا إلى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن »
« الخير والشر هما ما هما بخاصتهما في النفس التي تحويهما » . ومعنى راقب الإنسان
نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيواني وحشي . والآخر »
« على الضد ، أي إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخلص إلى الثاني »
« الذي يروضه ويهذب » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى لجوهر بيان هذا الطبع المزدوج للإنسان فقال :

« فلتصور أن كل واحد ما هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشعوات »
« التي تحسها هي كانتها حيال أو خيوط يخبئها كل إلى الحية . وبما كسر حركاتها »
« تجذبها إلى أعمال متضادة . وهذا هو ما يفرق الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . »
« ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبا أن لا تطوع إلا أحد هذه الخيوط وتنبع »
« المجاهدة وتقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذات هو خيط الذهب »
« المقدس . خيط العقل الذي هو القانون العام للثبات وللأشخاص . ينبغي أن »
« يكون الحكم للعقل مادام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف أن يسيطر على النفس »
« بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصغي المرء في نفسه إلا إلى صوت العقل ، لأن »

١١٠ أفلاطون : نزهة فكريه كوراث - مدراس ١٩٥٩ - (الجزء الأول) (طبيعة الانسانية)

من ١١٤-١٢٠ غوستود (الروح) من ٢٢٠ - الجمهورية ٢٤٢ ص ٨٥ و ٨٦ و ٩

من ٢٢٧ و ٢٣٠ - طباروس من ١٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا ، ولأن يعتقد المرء أن »
 « النفس تسمى بالعارف أو بالثروة أو بالحياة والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
 « فيما يجب من تشریف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريظا منه في إكرام »
 « نفسه ، فان إكرامها الحقيقي يحصر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها »
 « من الكبرياء واللذات » ومن الترف الذي يجعلها تبين عن احتياال المشقات »
 « الضرورية ، ومن الخزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الخيل . »
 « فان الخيل لا ينبغي أن يؤثر على الخير ، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء »
 « إن لم يقصر نفسه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
 « القدسي موارد العار والاحتقار . »

ذلك هو رأي أفلاطون في النفس الانسانية ، ونعم الرأي هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميرة تفرد
 بها ، فان جميع النفوس ولو أقل امتقارة من نفسه تتشارك فيه . أنها كلها سواء
 لأنه « من ذا الذي يستطيع أن يقول إن نفسا هي أكثر أو أقل نفسية من »
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشتري على الناس من مذاعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المريح »
 « ليهب لهم من الحياة ومن العبدل ما يقر نظام المدائن في نصابه ويضد أواصر »

١٠ - الفونيك ١ ص ٥٤ - ٣٣ جمهورية ٤ ص ٢٤٠ و ٤ ص ٢٢٢ - ميروس ص ٢٢٥ -

كريتون ص ١٣٥ - مروتوراس (سفساين) ص ٥٧ - الفونيك ٤ ص ٢٥٤ -

الجمهورية ٤ ص ٢٠٩ - فيدون ص ٢٦٠

« الاتحاد الاجتماعي، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا
 « استثناء، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض، كما هو الحال في ضروب
 « الفنون الأخرى. قال سيد الآلة: لأنه إذا لم يشترك الناس جميعا في هذه
 « الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا، من هذا نشأ اتحاد جميع الصنائع في الجواب
 « إذا أمكن استجوابها. كما استجوب سقراط "يونوس" في كتاب "غريغاس": أن
 « الرذيلة هي أكبر شر يخافه الإنسان، وأن الفضيلة هي أكبر خير يناله. على رغم
 « الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والنهوت، فإنه لا يوجد في الناس
 « قلب لا يقول إذا أصغى إلى ذاته: لأن يقع الظلم على الإنسان خبر له من أن يأتيه.
 « ولأن يكون المرء ظالما شر له من أن يكون مظلوما. تلك هي القواعد التي نعلمها»
 « الذوق العام، والتي يرتبط بعضها ببعض بأربعة من الحديد والماس» كما يقول
 أفلاطون.

و يفتضى ذلك كان الواجب الأول على الإنسان، إلى الواجب الوحيد الذي يشمل
 جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك في الحياة سبيل العقل المستقيم. وإن أكبر
 خفصة يرتكبها، وأكبر جهالة يقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل،
 وهي ثلاثها ساداته الخفيين. إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا
 من أن يحب. إنما هو أن يحب ويبغى من يحكم هو أنه ردي. على أن الناس
 تجد طمأنينة نافذة، وفوقه إنما قوة حيلة لتتق إحساساتها وأعمالها، فتغيبط بأنه لو
 لما أن يعود باللائمة على نفسها في فكرة أو عمل ظالم في حق الله أو في حق الناس.
 وإن أكبر حرب في الحياة هي الحرب التي تقع بصدده صيرورة المرء فاضلا أو شريرا.

١١ أفلاطون — دوماغوراس من ٢٨ — قرام من ١٠١ إلى ٢٦٢ — ٢٦٢ — ٢٦٢ — ٢٦٢
 ١٢ من ١٦٧ إلى ١٦٩ — مرجح من ٤٠٢ — الجمهورية ١٠ من ٢٦٥

وفد يقع المرء في الضلالة إذا هو فطن أنه الرجل الذي له قيمة نقضى عليه أن يحسب حسابا للموت أو الحياة، بل أن يقتصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيرا أم شرا، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء. كل امرئ اختار مركزا، لأنه رآه أشرف من سواه، أو لأن رئيسه وضعه فيه، يجب عليه أن يفهم فيه ثابتا، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شيء آخر غير الشرف. كذلك كان سقراط، لما جاء به ليحاكمه أمام الشعب الآتينى على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه القيادة بالعمل. فلما كان يقدم وطنه في ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقاط التي وضعه فيها القواد في يونيوده وفي أنفيونيس وفي ديلوم. كذلك لم يكن لينحول عن المركز الذي خصه الله به. بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر المائل الذي كان يتهده، حتى إنه لما مثل أمام القضاة، لم يخطر بباله ليتقى الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو، ولا إلى التليقات العادية التي اعتاد الناس أن يستندروا بها شفقة القضاة. وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد، بل الذي كان يتحصنه هو عدم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكيب الموع، وما يستيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنيا، كأن الخطر الذي هو فيه لم يكن في رأيه داعيا إلى إثبات ما هو غير خائب برجل حر. فالتشان أمام المحاكم كالشأن في ساحة القتال، لا يُسمع لراء أن يتذرع بأي وسيلة من الوسائل المختصة لحفظ حياته. فكأنه في الحرب لا ينبغي البتة أن يلقى الخارب سلاحه. ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل إلى حد أن يقول كل شيء، ويعمل كل شيء. كذلك مضى سقراط. من غير أن يخسر من شرفه شيئا

إلى الموت الذي حكمت عليه به المحكمة، وترك الذين آتهموه ملطخين بوصات الظلم والعار التي حكم عليهم بها الحق. لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم. والشأن في ذلك كما يقول هو أن كل شيء هو على أحسن ما يكون، ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة. ذات المعنى هو الذي حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كروتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم، لأنه يعلم أن هذا الحروب مهما برره الظاهر، فإنه نؤس في الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن.

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذي فزره سقراط، وأيده بالمثل الفعل، هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت، بل ليس منافعا أن يدفع الشر بالشر، ولئن قيل: إن العدل إنما هو إتيان كل انسان ماله، فليس معنى ذلك في عرف الحكم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر، كما يجب عليه لأصدقائه الخير، فليس عمل السوء لأذى انسان من العدل في شيء.

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل، وهي أن النفس متى كسبت السبيلة بحامل الجهول أو الضعف، على الرغم من شدة تحفظها، فأول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذي أصابها، والذي يمكن أن تشفى منه. وعلاج الخطيئة إنما هو العقاب، فلا ينبغي للذنب أن يتدمر من العقاب الذي أصابه إما بيد الله أو بيد الناس. بل يجب عليه أن يقتبط بالبلاء الذي يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما. أن العقاب صعب من الطب المعنوي، وشأن المذهب الذي يحاول اتقائه شأن المريض^١ الذي قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب إلى

١١١. أعلامون - تقرنط سقراط ص ١١٥ و ١١٥ - كروتون ص ١٢٢

الطيب الذي يجذب إليه الصخرة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ بين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأي العام . وفي الحق أن من التاد في الواقع أن يوجد جنة يأتون ليعلموا أنفسهم إلى العدل الذي يقتضيه منهم . ولكن قد يكون ذلك مما لا يعا به ، فإنه يلزم أن لا نهم بما ستقوله عنا القوغة . بل بما يقوله الذي يعرف العدل والظلم . وهذا القاضي الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق . إنما هو الله . فإذا جهد المذنب . كما هي العادة ، ليخلص من العدل . فأنما هو حقيق بأن يرى أنه حيث يضيق إلى سيئته الأولى التي هي الجناية سيئة أخرى شر منها ، وهي بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة . يحل أن طلب العقوبة راضيا فيها ، لأنها هي التي تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق . فبعد أكثر من ألفي سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عساه أن يزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد بعثنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم يقولون أننا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل . ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بمسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنما من العظمة ومن الحق بحيث إن زعمائها أو نقضها لا يكون إلا عندما تعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن ، إنما من ضعف ، فإن أفلاطون أكثر اعتدالا من أن تخشى قسوته المتناهية . وإنه لأحكم من أن يتجاوز الحدود . لكن أفسح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فقد أعطى السعادة نصيبها . بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

مبينا الطبعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الإنسان أن يحرس نفسه من الغشومين الذين هما في باطنه : اللذة والألم وما معها من الآمال والخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصرى إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينويان بسفههما الطبع فلا يزالان يحريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يعترف منهما بالقدر اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين . فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث يضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . انخير الأكل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه . لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده زمان . فإن لديه سعادة العيش وشقاءه مشكلة كبرى ليس عندهم أهم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يفد سر شائها عن أن تكون أجل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به . إلا عند القول المربضة . بل هي أيضا أمتع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير كان توضيح سقراط إياها همة كتابهم معاصريه تماما ، فأننا لا نزال نشكر من نحن المؤتمن للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما أوثقته نفس الحكميم الكبيرة التي زهقت فريسة القلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل . متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتزامها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرء من مذهبه ، فإنها تفر في القلب . أجل إنها تولد

١١ أفلاطون — القوانين ١ من ٣٣ و ٣٤ — فيليب كل المحاور — الجمهورية ٩ ص ٢٠٠ — القوانين ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من الذائد وقبلا من الآلام في جميع مدة الحياة . من ذا الذي يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الختون والحين والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذي تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النسبة الباقية تكتسب مكافآت الرأي العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من معتقوثها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أي كان يحاول بالمرون على الخير أن ينشيه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعي أن كئسا على هذا الخلق يغفل عنه الموجود الذي به ينشيه . فالفضيلة إذن مكافؤة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للحيثيين والأشرار هو عين ما يحصل للزلاء المستقيمين الذين يتفرون سريعا عند صدورهم عن مقر حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم إليه ؟ يذنون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال نعسة ، إذ أنهم بين أكثافهم ، يزدرون سريعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين فئسب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العدائين عادة هو كذلك ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، يكتسبوا من سئوكهم ويشتتم انما حساء ، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة ثم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا من الزمانة إلى مزيجون من عو المناصب ؟ أما الأشرار فثم وإنما أخفوا أمرهم على العيون في شياهم . فإن أكثرهم ينقطع أمره ويرتدى بالسخرية في أنحراب أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، بادوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بله ما يلحقهم من المثلث التي

تكاد تصيهم دائما في هذه الحياة الدنيا ، وما ينتقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

إن أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل إلى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولئك أسعد من الثاني بسبعائة وتسع وعشرين مرة . وأنه يريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال لينة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقر في عقولهم بأسهل من كل ما عده . ولما أفتح قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مادبا ينادى بأعلى صوته في الناس جميعا بهذا الحكم الذي أصدره أين أرسطون : « أن أسعد الناس أعظم وأفضلهم وإن أشقى الناس أظلمهم وشرهم » .

إلى هذه المشجعات التي لم تكن لتحبط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تضمثها وتكرهها . إن حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهذى إلى أن من أجل الاحتفاظ بالشاشة عند المناسبات وأن لا يدع المرء نفسه إلى الشهوة تلقى به في اليأس . وذلك لأن الإنسان يجهل ما إذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق إذا حلت به مصيبة كفقد ولده ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يعمل المصيبة يصير لا يطيقه أي رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور . لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

١١١ أفلاطون — الجمهورية ١٠ ص ٥٧٨ د ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ٢ ص ١٠١ —

الجمهورية ٩ ص ٢٠٤ د ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان متفردا بنفسه . فإذا يلزم إذن عمله في هذه
 المحن : « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حفظه بأحسن الوسائل »
 « التي يحكم بها العقل . وأنت لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »
 « كالأطفال يضع الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »
 « بأسرع ما يمكن . وأن يرفع ما سقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك »
 « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحمل به » .

لا أضن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة
 في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل
 أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لما مقتولة بحثا وإن لم تكن تكون مرعبة
 في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جفتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا ؟
 فما أشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في شاي الفلوب !

إذا كان أفلاطون هكذا عليا بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجها ، فإني لا أجده
 كذلك إلى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث
 لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من
 السهل ملاحظتها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفت" باسم "لاشيريس"
 إحدى "البرشكات" آفة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرن »
 « (الجن) الذي تريد أن تقيمته على حياتها . وإن الفضيلة التي لا سيد لها البتة تلزم »
 « من يشرفها وتترك من يقوِّط فيها والله يرى من غيرتنا » . وقد أحسن إذ قال
 في "القوانين" « أن الله قد ترك إلى تصرف أرائنا الأسباب التي تتعلق بها »

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعاً للبول التي يترك » .
 « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادة ،
 وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادة ، تكون الفضيلة
 كذلك ، ويكون الإنسان مكرهاً على إثبات الخير كما هو مكره على إثبات الشر ، وأنه
 لا يأتي واحداً منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليماً
 بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذ منهو لا يظن هو إليه فيؤيد أحياناً نظريات مشكلة
 تخرج إلى هذه الطريقة المشؤومة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور
 لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شراً . ويستنتج من ذلك أنه متى
 أذنب الإنسان أي متى أصاب ذاته بالشر الخاطئ ، فذلك إنما يكون على رغبة دائماً .
 وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في لوم المقتنين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم
 إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره
 تقسيماً أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .
 ولأجل أن يذهب عما المسؤولية قطعاً بقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد
 في الجسم أو سوء في التربية .

قد يكون من الجراءة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون في هذه المسئلة العويصة
 يتكلم أحياناً كلاماً يمكن لذهب الساقية أن يتحدى به .

ناظر "قروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها القلبة عليه فلم يسلم سقراط بما تقدم
 مناظره من الأدلة المقاطعة المبيحة ، بل أخذ يؤيد حسنة البديهة أن الفضيلة لكونها

١١١ أفلاطون — الجمهورية ١٠ — ٢٨٩ — غوراس ١٠ — ٢٦٥ — قروطاغوراس
 من ١١٧ و ٨٧ — ميتون من ١٥٩ و ١٦٣ — غوراس ٩ — من ١١٢ و ١٦٥
 ١٧١ — طيغراس من ٢٣٢ — غوراس من ٢٦٩

يشفق عليه شفقة عميقة . ويحب حبا لا يقنط معه من شغائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يفتح نفسه بأن ذلك المذهب قد سقط في الإثم على رءمه . ولا شك في أن الرأفة أسهل من أن يحيا يعتقد الإنسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما يرى الحكيم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانياً فإن له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خلقة بآتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لا غير . و يرى الجهل والذبله تشوها غير ممكن تقريبا . فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيقا سوء مثلهما .

لا شك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يتجاوز بها الى أبعد مما ينبغي . بل اللازم هو أن تراغب النتائج التي يمكن أن تنتج عنها بغاية البقطة . فالتقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا . لأن الاجرام لا يمكن أن يقتصر إلا في الإرادة . وما لم يريد الإنسان ، لا يكون مسئولا عما عمل . ويكون من الظلم اليين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلية شديدة الضرر ، فإنها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يتوهم أفلاطون بمذنبه هذا من حيث لا يشعر بتفريعه الذي عني جهده بوضعه . فعلا إن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعد جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الأساس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المتفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصعبا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه . ولكن الإرادة التي كان يمكنها أن تخضع له استعجت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطيائع ما يميل إلى الشر بسهولة محزنة ، ومنها ما يميل على الضد من ذلك إلى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سر الاختصت به العناية الإلهية فلم يسهر غوره "طيطاوس" على حكمته و"أر" الأرمني على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "قروطاغوراس" قد وصل إلى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التي تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعي . فليس بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذي يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا — يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتكوين العدل الانساني من أن يحرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذهب قد علم ما كان يفعل وأرادته إلى درجة ما ، وفي هذا القدر ما يكفي لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار في العقوبة . إن العدل الانساني هو من الیقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجزية تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فإن موازينه ليست من الحسابية على ما ينبغي . والله وحده هو الذي يعلم حق العلم إلى أي حد كانت الخطيئة ، وإلى أي حد تكون العقوبة التي يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصي النتائج السبقة التي تنتج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون بإفراط في الكرم . إذ كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون . كانت الفضيلة كذلك على السواء . وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" الشاب . نعم إن الله لم يسو بين الناس جميعا قبا وهب من

ميول الخير، كما لم يستقر بينهم فيما يقدر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذي يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخالق الطبع الذي أوفى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها ، فإنها الفضيلة على كل حال ، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون إلى أصل اشتقاق هذه الكلمة في اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هي الخبار بين طرفين متضادين ، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذي نبذته . وهذه المقاومة هي من محل الإنسان يأتيا ويدأب عليها ، ومهما كانت القوى التي وهب الله للإنسان ، فإنه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بسدريته على الانتصار . إن الممالك التي تجعل الفضيلة ممكنة هي من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هي من عند أنفسنا ، وهي محل للاحترام والتناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك في أن الفضيلة بالمعنى الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذي يفكر بها ، طبيعية إلى حد أنه يظن أنها كانت في حياته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع إلى عهود الشخصية الأولى ، لذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما حاصرت إليه آنرا أمرا ، إذ رفض معونة " كريتون " وإذ ألقي على الفضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُعلم . وعلى ذلك يمكن أن تعلم . وإنه يجب على الإنسان الذي أوفى هذا الكثر أن يشكر الله على ما أتمعه به من نفعاته . ولكنه يكون ظالم لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة إلى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط في كل حياته . ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الإنسان يسند إلى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند إليها الفضيلة .

إذا كنت قد أحالت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الحنة الوحيدة التي
 أستطيع أن آخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاقي ، ولكن من الغريب أن هذا النقص
 في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج
 العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر
 الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسري لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها
 خصم ألد منه . ولا بد أخزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا
 يستعمل في كتاب القوانين إلى قسوة ربما تجاوزت الحدود . فإنه يقرر أن سبق
 الإصرار ظرف مشدد للمعقوبة . ومع تفريره أن الجهل أمر قسري لا خيار للمرء فيه .
 فإنه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها
 قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق . ويبين أن أجمل ما يكون من الظفر هو ذلك
 الذي يكسبه المرء على نفسه . وإن سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر . كما أن الشقاء على
 ضد ذلك رهن بالخزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الإنسان
 يستطيع هذا الظفر ، ويدله على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات
 الترف . فإن المناصب البدنية تحول إلى جهة أخرى ما يقضى الترف ويحفظه . ينصح
 أفلاطون للمرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويضعها ، لئلا له الكمال في قوته .
 كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يستخرج من هذه الصيغة « أن يكون المرء سيد
 نفسه » ويقول إنه لا يعرفها ليعتد بحادته الشبان ، ولكنه مع ذلك يجعلها تحليل
 من هو بها ضليع . ويصرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الإنساني الذي هو
 أول من قزوه . فإن المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب
 منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتقاد بعادة رديئة ، وتغلب ألقها

ما يفعل فليس يحرم ولا يسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحيث أنه بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم «مقابلين» فقد يعلم الإنسان ولا يعمل . وقد يعمل ضد ما يعلم . ثم ليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن في هذه الدنيا العلم هو العمل ، وأن التفكير هو العمل . وأن النظرية بلا عمل تكن في تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم ، وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك تتضاعل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الوجهات البيئية الضرورية في هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء في ذلك الواجب التصوري الذي تخلفه قريحة المرء كلما شاءت . أعترف بأنه لا شيء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التي ضربها هو بخصه من هذه النتائج . ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستنفع هذه النتائج البينة ، التي ربما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصل في هذه الأصول الخطيرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالإسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أني أتعجل الآن على بساط الاستقراء وأعود إلى مقام الإعجاب الذي لم أتركه بعد . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن تكون حقيقة ينبغي أن تكون نتيجة لمساكن عمل طويل ، إنها — كما يقول — «توافق العادة والعقل» ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن آفة طريق يسلك — ما دام الطبع الانساني كما هو — هو الذي يبعده عن النهايات ، إنه يأمر بالاعتدال الذي «باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه» . لكنه مع ذلك هو الذي يجعل اللذات الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة ، فإن ترك الحرية الشاقة

للشهوات والسعى لإرضائها دأ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك عديمة النظام لا تنفض إلا إلى الخزي والشفاء . فان الفضيلة والسعادة تحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أتبع لها الاختيار كما أتبع لها في " الشانزليزي " : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية " أر " الأرمي نصيح لها الحكيم أن تتخذ منزلها دائما في حال وسط . وأن تبتعد عن الطرفين على السواء . حينما دعى " أوليس " الأرواح آخر الناس إلى اختيار مكان له لم يتطعم إلى المنازل المملوءة بالملاء والأخطار . والتي فيها الشهوات من كل نوع تعد للنفس ما شامت من الزلات . « فان ذكرى نوائيه الطويلة قد جردته من الطمع . فبحث « طوبى بلا واستكشف بعد الآن في زاوية الحياة المأدبة لرجل منزو على حدته « حياة احتقرها الأرواح الأخرى وتركها إلى جانب . فلما رآها آخر الأمر . قال : « لو أرى كنت أول من دعى إلى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » . « وقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شامت أن نتج . ولم يكن الأمر في جملة الاعتدال هو الضياع الأكيد للفضيلة فاصرا على الفرد بل تناول الملكية أيضا . فان الملكية مهما كانت قوية . ومهما كانت متعددة الأصول . فلها لا نستطيع أن نجعل إلا بالمبادئ عنها التي يعياها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا بالبلغة حد الإفراط لا نستطيع أن نرجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد الملكية الفارسية البالغ حد الإفراط أيضا . فان الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

[illegible]

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسي لنظام الحكومة التي أقيمت إليه مقاليد^(١)ها .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية ، فقد علم الناس كل ما فيها من حق ، وعلموا كذلك أنها عملية . بله ماها من عظم القدر وشرف الميزة . وليس من السكاب بعد ذلك الحين إلا من استقى من حوضها الصافي الفيض الذي هو الحق سواء في أن ماءهما لا ينجس . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم ، فإنه هو نفسه لم يأل جهدا في تعليم الناس إياها ، وإليه يرجع القول في النظام الذي يوجد البصائر المستتيرة ، والمدنيين الأخيار ، والقلوب الفاضلة .

إلى هنا لم تكن تدرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإني مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تمتنع أزهارها في كنف العدل والرعاية هي الرابطة الحقيقية للجماعات الإنسانية . فسادا تصير إليه إذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة إذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ إنما المشتري نفسه هو الذي أرسلها إلى النفس البشرية حينما أراد أن يصلح عمل أبي . بله . ذلك العمل الذي هو من النقص يمكن . وليس من الممكن وجود صداقة مستدامة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يتألفوا زمنا طويلا . فإذا فارقت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعد الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلبهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ١٠٠ ص ٢٩٢ — القوانين ٢ ص ١٩٩

الجمعية — وليس فيها إلا أشرار — غير مستطاعة أن تبقى يوما واحدا ، إن هذه القاعدة العنيفة : " الشبه يحث عن الشبه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فإنه لا يستطيع البتة أن يعتقد صداقة حقيقية ، لا مع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لا يثبت له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما . لأنه سيعتدي عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدي والمعتدى عليه صديقين ؟

على صفة ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب إلى تساوت في حبها إلى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في الملائكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا إلى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قليلا كثرنا لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعنا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهيهم إحساسا أصعب من ذلك وأعز . فإنه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار . ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتى الشر ، كان لا يعمل إلا لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فإنه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رغبة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس . يصيرها السانس الأخطال ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لا يجري عليها غير الطغاة أو الخيانتين أمثال " فريدريكس " و " بريندر " و " اسكر كسيس " . أما الرجل الحكيم فإنه على الضد من ذلك ، ينصف الشرير بما عمله له من الخير ، أو على الأقل بما يضره له من المثل

النصائح من عدائته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة . لأنه مريض بنفسه قد اعتراه المرض في جرته الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذا أصبح معه علاجها عسرا جدا أو مستحيلا، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندر وجودها . أما أكثر الشريرين - وفي شفاؤهم بقية من الرجاء - فلزم أنت بكفهم الفيض في حقهم . وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التي لا يكون من وراثتها إلا أن يركبوا متن الخلد ويتعدوا عن الدواء الشافي .

إن ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها، بل كان يعانى تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفا على هذا التطبيق الطويل الشاق، فإنه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدسة، واستبارت نفسه بنور الحق ما زال يعلم مواطنيه بأكل ما يكون من الرعاية التي قد لا تخلو من التفرع، يحض لهم أنفع النصائح. ويحول إلى السرائر الخفية نور سريره الساحط. وقد كان يرى أن نفع الناس وتغلبهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه إلى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قرانا، لما تأخر في ذلك، فلو قال له أهل آثينا:

« يا سقراط إنا نطرح رأى "أينوس" ونحكم ببراءتك، لكن على شرط أن
 « تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتديتها، وإنه إن وقع منك ذلك
 « واكتشف أمرك عوقبت بالقتل» لما تأخر عن أن يطيعهم: « يا أهل آثينا إني
 « أحقركم وأحبكم ولكني أطع الله لا أطيعكم أتم . وما بقيت أنساى تنردد
 « في صدري، وبق لي حظ من الفضة، لا أذا أنذركم وأصح لكم وأدعو كل من
 « الفينة باللسان الذي عرفتم مني . ولو أني كففت في هذه الساعة، لما كان هذا »

« خوفا على نفسي كما قد يبدوا لذهان. بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحصائه إلى الناس. فلا يعجب من يسمع تقريره
 من أن يراه قد تقدم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته: « يا أيها الذين تتألف »
 « منهم أفلكم كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
 قائله .

كنى بالمذاهب الأخلاقية التي من هذا النوع دايلا على المذاهب الدينية التي
 نتوحيها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبها
 الأخلاقي . فإذا كان الصوت الذي يخرج من أعماق ضميرها هو صوت الله ، وإذا
 كان الله هو الشارع الذي يجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيها
 بينهم إلا عشرة واحدة ، فمن الطبيعي أن أباحهم العامة إنما هو الله الذي رضى لهم أن
 يعبدوا كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الإنسان دائمة
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبدا . ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى »
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،
 أو يخلص من هذا النظام الثابت الذي شرعوه والذي يجب احترامه إلى مالا نهاية .
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالمعابة الإلهية ، فإن ذلك يستتبع
 القول بأن هذه المعابة يمكن أن تخفى عن الإنسان لحظة فلا نداء ، وتسلمه بغير حساب
 أن سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجل القاب للإنسان وأحسنها أنه « لعبة
 صنعها الله يديه » . فلا شيء ثلثنا إلا وهو من فيض إحصائه ، ولا نستطيع أن نوفي
 الشكر على نعمائه بصلواتنا وما نقرب من القرابين وما نأتي من العبادات المستمرة . إنه
 هو قوتنا ولولاه لم تكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

« هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات . وهو يسير على خط مستقيم »
 « تبعاً لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم . ووراء العدل المتقم في الجرائم التي تقع ضد »
 « شريعته . فأبما امرئ شاء أن يكون سعيداً . فليحصل بهذا العدل الإلهي . ويقتنف »
 « أثره خاضعاً متواضعاً . أما من انتفخ كبيراً . وأسم قلبه إلى نار الشهوات . »
 « وظن أن لا حاجة له بسيد ولا هاد . فإن الله يتركه إلى نفسه . ولا يلبث أن »
 « يدفع الدين إلى العدل الإلهي . ويتهى أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه . »

مادام هذا هو النظام الثابت للأشياء . فم فكر الحكيم وماذا يعمل ؟ يذمى أن كل
 انسان عامل بفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون إلى الله . لكن ما هو
 السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد . لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط
 لجميع الأشياء . لا الانسان كما زعموا باطلاً . فلا سبيل إلى أن يعطى الانسان بقرب الله
 حتى يعمل كل ما في وسعه لينشبه به . أعني يبتذل ما أتبع للانسان أن يبلغ من التشبه
 بذلك مثل الأعلى الذي لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك
 "النسب الإلهي" وانفتح بأن عبادة الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا . وأبد
 ضميره الذي يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام . فإذا عسى أن يخفيه في العالم بأسره
 وكيف يمنع قلبه عن الإيمان بهذه الخليفة المعزوية . أن الانسان الخبير لا خوف عليه
 في حياته ولا بعد مماته ؟ فإذا مشه في هذه الحياة سوء . فكيف لا يحفظ الاعتقاد
 الزايع بأن الآلهة سيهون له ما لا يزالون يهون للأخبار من المطلب في المصائب التي
 تصيبهم . وتغير في حالهم الحاضرة إلى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبوها
 والتي ليست نعمة زائلة أو متفتنة تبقى لهم إلى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء محرره . بذكرها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجسد واللهو .

يظهر لي أنه متى فهم الإنسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة ، أحسن فهم ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع ، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل ، وإن الفلسفة التي تعلم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتنفرد عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعبلا للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته الثابتة ، فقد يمكن أن يعد المرء للموت عذته ، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه ، إلا أن الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين : إما أن يكون الموت هو الحلال المطلق والقضاء على كل إحساس ، كما يميل كثير من الناس جد الميل إلى اعتقاده ، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغير بسيط وانتقال النفس من محل إلى آخر . فإذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام ، أفلا يكون الموت غنا عظيما ؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم ، ويخافون بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها . ولعل حقاكم مرة به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه ، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقد سقراط هو الانتقال من هذه الدار إلى دار أخرى هي منتقى كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك ؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه ، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراحة أنه سيجد في الآخرة آفة

أحياءاً للإنسان وهم قضائه، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للنفس البشرية يجب أن يكون للاختيار أحسن منه للأشراً. ذلك هو اعتقاد سقراط. وذلك هو دينه الذي اعترف بأنه لم يعلمه للناس، لكنه أعلنه بتوحيده كأنه مخبوم بدمه.

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التي عني سقراط بإيرادها بيانه لخلود الروح في مادة "فيدون". لا أقول إنها كلها حجاج قوية على السواء. ولكن ماذا هم هذا؟ إن المظهر الذي ظهرت به نفسه الكبيرة وعقليته التي أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي. لا شك في قوة تلك الأدلة التي أقنعت "كريبون" و"سيبيس" و"سيمياس" و"أبولودور" و"فيدون" الذي كان شاهداً معهم وقص هذه الرواية التي نفست الأبطال. ولكن المثل الذي ضربه سقراط أفع في الاقتناع من كل دليل. إن الحق وحده هو الذي يؤيد صاحبه على الثبات. ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته، لكن ما هو أن يحيا حياته. وإنه يجب علينا القول بأن الإنسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح في الحياة الدنيا، فأنفس القلوب الظاهرة هي ذات البصائر. وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للتغافل فإنها منشأ هذه النتيجة المشؤمة. إنها كما تودي بالفضيلة فتوجب عنا نور الحق، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الزاهنة وتحوط من قيمتها.

ينبغي على ذلك أن الحياة الآخرة في رأي أفلاطون تظهر للنفس العادلة في حلل من البهاء تيرها الطريق حتى تسلك مطمئنة. إن الحياة الآخرة هي تمام الحياة الدنيا

١٠٠ أفلاطون - فيدون ص ١٩١ و ١٩٩ و ٢٠٦ - نرى سقراط ص ١٠١

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حفظه الذي منحه إياه الآلهة في هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التي يتمتع بها فيها - متى عرف كيف يحصل عليها بالتفصيل - نعم بالغة من العظم جدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حفظه. غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حفظه هذا حسبا إلى من قسمه له. فإما هم إلا قضاء بالقانون في الحياة الأخرى. فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له في الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أقداده عن أن تراه على ما هو عليه من القيمة في الواقع ونفس الأمر. وإن القاضي الذي يتلقاه فيها وراء هذه الحياة بحاسب ووجه على الفور. وليس تمت خافية تخطى عليه من الخطايا، فإنه قد يمكن أن يندفع الناس على ظهر الأرض. أما في الجحيم فإن "مينوس" لا يندفع البتة. حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفر منه للأئيم الذي يحكم بإدائته. فليس للإنسان في هذه الحياة إلا أن يتق من الانتقام الأخرى ما هو قادر على اتقاها. وإذا عرف كيف يعيش فإنه لن يخسر عند الناس شيئا، بل يرجع عند الآلهة كل شيء. لأنهم شديدا الرعاية للتفصيل التي هم مصدرها وهم المكافئون عليها.

إن خصوم سقراط مثل "فيلقليس" و"يونوس" و"غريغاس" يتخذون كل قوله هذا من فرائد الحكومات العجوز لا يصح الالتفات إليه، ذلك بأن التقاليد الألفية التي هي مظهر غير جلي للضعف الإنساني طالما نقلت إليهم قصصا نافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التي تحتويها تحت طياتها. ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون في أيامنا هذه أقل انتشارا منه في زمان السفسطائيين. غير أننا نجيب أنصار "فيلقليس" في زماننا بما كان يجيب به سقراط معارضيهِ :

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فإنه لا يسعكم أن تثبتوا »
 « لنا أنه يجب على الإنسان أن يحيا حياة غير الحياة التي تمنعنا حين نكون في الآخرة »
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »
 « الآخرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة » .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للإنسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فإنه يتوقف عليها حسن سلوكه أو فحشه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى فائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شتيا بالغة إلى الأبد كان من العار أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية إلى ما شاء الله .

تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التي تكملها وترينا بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للمضمير في الفرد وفي الإنسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الإنسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — ضرورة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء من الأمر وما يدعه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

^(١) أفلاطون — سرجيس ص ٢١٦ و ٢١٥ — نقول لك ص ٢٠ و ١٠ ص ٢٢٠ — الجمهورية لك ١٠ ص ٢٦٦

لها في العدل الأعلى الذي ليس للإنسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاقي لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستفجرة الزكية .

كان لي أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أكن لأحرص على بيان الفيض الذي اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة ، ينبوعه هو الفكرة التي استمدتها من الطبع الإنساني . فكرة ملائمة بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الإنسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعزفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به إلى أعلى من موضعه ولا يترده عنه . والذي يعطيه من العزة حقه دون أن يتطلع عنه الخضوع الضروري ، والذي لا يجعله أقوى مما ينبغي له ولا أضعف منه ، والذي يريه دائما السماء التي هي مصيره دون أن يعطله من أي واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أول من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله في الطبع الإنساني بطريق البحث والتنقيب ، وقد صدر في ذلك عن هذا المعنى العميق الذي قرره "ألكسندروس" وهو أن العقل أصل كل شيء ، في العالم فاستنتج منه كما ذكر في "ميدون" هذه النتيجة وهي : أن عقلا مديرا خالفا يجب أن يكون قد أعد كل شيء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أي شيء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشيء ، فليس على الإنسان في كل ما يتعلق به إلا أن يبحث . كما هو الحال في بقية الأشياء ، عما هو لأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليط" يقول من قبل سقراط : إن أجمل الفرقة إذا قورن بالإنسان ظهر فيها ، كذلك الإنسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالتقرد ، ولكن سقراط عز عليه أن يقف بجته على درس الجسم كما فعل "هرقليط" فيلسوف يوناني ، فتشنى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الجملة الوحيدة لدرس الطبع البشري . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا غلط واحد سوى مستح . فبدلاً من أن يعتبرها — كما يفعل غالباً غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجردة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوّعتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التي كانت تستقر تحتها . كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شبهة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تذوقها للحق . ينبغي أن يرى بأي الأشياء ترتبط، وعن أي ألفه نجت من حيث إن طبيعتها هو من قبيل ما هو الحق حائد لا يتورده الغناء . وينبغي أن يرى ماذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه المجمع التي نعطىها الآن . وإذا توجه بكينيتها إلى ذلك المصير . متى تصل النفس حينئذ إلى الحق ؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تعقل لها ؟ أو ليس تفكيرها يحى على أحسن ما يكون حين لا تكون مضطربة بما تنظر من المراتب . وبما تسمع من السموعات . وبما تصيبها من الألم ومن المدة . وأنها متى امتجمعت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن ، تنجس مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته ؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها ؟ وهل هي تحصل « المثل » (المعقولات الكلية) بخاسة جثمانية « تمثّل » الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبأخلة أصل جميع الأشياء ؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك « المثل » من الخفيق الواقعي ؟ أم هل لا يتقدم الموه في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق ؟

على أن النفس التي هي بشوقها إلى الحق مرتبطة بالعقل الذي لا نهاية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها إلى الخير . إنما « مثال » الخير هو الذي يسط على الأشياء التي هي محل لمعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطي النفس التي تتعرف الأشياء ملكة المعرفة . هذا « المثال » هو كأنه أصل للحق والعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن « مثال » الخير متفهم عنهما تماما . وأنه يفوقهما في الجمال . فكما أن الشمس في العالم المادي تجعل النباتات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والتمتع والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن الله لم يهب الإنسان إلى فهم الخير فقط . ذلك الخير الذي يدونه قد سبق العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هياه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عطية التي جاءت عن أن يحيط بها اليان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أهد ما يكون من صوره . أو على أهد ما يكون منها . منذ « زهرة اورانيا » إلى زهرة العافية لا يخصص إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يتفدح الإنسان غالبا في اختيار ما يحبه . ولكنه دائما يجد في حالب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أي خيرا . لأن الخير هو الذي يغذي أجنة النفس ويغذيها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبه كالأعمال والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فها هو فيض ورضى ، فانه يذنب تلك الأجنة

١٠٠ أعلاميون — يقولون من ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠

ما يكون من هذا الواقع . هل الانسان في نظام الخليفة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن العاية أن يخط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلمه ميكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأحرى بخالفة طبيعه بخالفة مطلقة تطبع غيره إلا عمض العيون عن النور ، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ التي عام الى الآن قد وصل العلم الى شيء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخاص وعلاقاته الحقيقية بالعالم والله .

إن ما يزيد في نفسى روعة هذه النظريات التي انتهت القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تعجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرد النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل شأنا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشر كما كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقت على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوجس إليه " دلفوس " إلى " شريفون " أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح . لأنه أبعد من أن يسلم به نفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الآله . لأن إذا لا يمكن أن يكذب . فيق سقراط زماما طويلا حائرا في معنى هذا المذيق . يفارن نفسه بمقارنة إلهاف غيره من الناس . فلا يحد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون . في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فإنه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أي حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فإنها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن " أهلون " وحده هو الحكيم

وإن أعلم الناس ذلك الذي هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دينانا وبين المثل الأعلى الذي يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا غامضة . هذا الاحساس بالضعف طبعي في الانسان ، الى حد أنه لا يدرك حتى على ما يستطيع ، وما رؤى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه مناهج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانساني . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدي القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فإذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانساني بأزدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذ ذلك المشهد القدسي بأن يعترف بهذا الاعتراف الذي يشف عن الموضوع لذلك الجلال .

إن أكبر شر في الانسان هو عيب يرافقتا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتي ، ولا شك وأن لهذا الحب الذاتي بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هي التي ركبته فيها . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرد فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعاضد الانسان بقاية السهولة عما يحب ، فقد يسمى الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق . فأيما انسان شاء أن يكون رجلا عظيما . لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقريره سقراط من ٨٠ الى ٨٦ — القوانين ٢٠٤ من ٢٦٦ — الجمهورية

٢ من ٣٨٥ الى ٣٨٦ — القوانين ٧ من ٤١ — مبدون من ٢٩٩

لا ينبغي أن يحب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل انسان انما هو أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم الله أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أي ناحية اصبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهي التسليم بأن في الطبع البشري مبادئ مختلفين مرتبطتين بروابط مغلشة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذي يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذي يزل بنا الى الهزيمة . وتقدم أهل للانسان أن يتبع لسعادته ويجده بصفتين من الطيريات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الطيريات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعقل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثاني الطيريات البشرية التي هي نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهي الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل الملكة كما يفضل الفرد إذا هي فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تلبية ثروة الأئمة وقوتها أكثر من فضيلتها .

أما في لأجهد نفسي عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتي تجربة الحياة عند من ينهمها في لها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موثلة الأيمن . إنها على رغم ما يعاندها في الظاهر هي مقياس سعادته، وما يشك في هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحي النظر في الأشياء .

(١) أفلاطون — القوانين من ٢٦٥ و ٢٦٦ — فليب من ٤٦٩ — الجمهورية من ٢٢٧ و ٢٢٨ —
القوانين ك ١ من ٢٠ و ك ٢ من ٩٣ و ك ٥ من ٢٨٠ و ٢٩٢ و ك ١٢ من ٢٨٦ —
الجمهورية ك ٢ من ٦٥

وإني لأعترف بأنني لا أقيم وزناً لتلك الحجج التي كانت مذهب أفلاطون — ولا يزال — هدفاً لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملي ، ودعوا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلاً حالهم كان بعيداً جداً عن المثل الأعلى الذي وضعه . بدأ أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن ليندفع في مصير حياته الذي كان ينتظره . فإنه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بتلاتين عاماً قد تلبأ به وهو يحدث " غريغاس " والسفسطائيين الذين كان يقتل مذاهبهم المشهورة . يجب أن يضاف إلى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضاً في كل الأزمان . فإن الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التعديلات الكثيرة في كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاق الذي تفخر به أكثر من رقيها المادي تقيم الدليل تدريجياً على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذي كانت يدعو إلى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة في علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هي على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . إن الحكم ليخضع ضميره ومن يلقى عليهم نصائحه . إذا هو فكر في النجاح أكثر من تفكيره في الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البدئية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد المعجبية هو أيسر من اتباعها ، تراهم يتعون على هذا المذهب ما يقتضيه من الجهود لتتفيده ، ويعلمون أنه بعيد المنال على الضعف الإنساني ، لكيلا يكفوا أنفسهم شقة الرق إلى حيث هو ، ويحصلون من تحقيقه بحجة فارغة وهي أنه ليس وضعياً بقدر ما يلزم . حجة لا تهض على رغم ما يمكن أن تملئ الشهوة أو المصلحة في غرائبها . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظري ، فهو المذهب العملي الوحيد . وإن الأخطار التي يعرض المرء نفسه لها بحماقاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

مذهب
أرسطو طاليس

هنا أخرج من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل إلى مذهب أرسطو طاليس . بهذا المذهب نهبط إلى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا . وإن كان لا يزال رفيعا جدا . فإن العقل اليوناني قد وصل إلى أوجه قبل "فيليس" و "الاسكندر" ثم أخذت اغترقيا — التي أوشكت أن تغرق حريتها — تدخل في ذلك الاضمحلال الطويل الذي مكث نحو ألف عام لتدحور فيه من هاوية إلى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشري . لا أقول إن أرسطو كان أدنى على شفا بحرف السقوط ، مع أن عبقريته من وجود كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه في مادة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمرحّل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصاحبة التي قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدي بهدى معلمه . إنه قد سير غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حد الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغي إلى ما هو أعلى منها . كأنما هو يرى أن يكفى بوصفها دون أن يتصدى إلى الحكم عليها ، ولا إلى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب أن يكون مرشدا لا مؤزجا . لا شك في أن التجربة شيء ، نفيس جدا يحسن أن نقبوا مركزها من علم الأخلاق . ولكنه لا يلزم البتة أن يعد لها فيه إلا مركز ثانوي ، فإن المرء متى اعتزم أمرا عظيما ، فعليه بما ينبغي أن يفعل هو . أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . قال ضميره بلهمة دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يحسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يستمسك البتة على التقدير اللازم بالمعقولات . وإن هذا الخط لغير مأمون في جميع فروع العلم على رغم ما يُقطن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبا بها إلا على قدر أقل مما يعبا بالمصادر والنيات التي تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحوزها . الصيغة العامة لعلم الأخلاق عنده مقابلة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون إنسان تلميذاً لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئاً كثيراً مهما كان بنفسه قوياً ومستقلاً . قد يمكن أن يطعن الإنسان في بعض التعاليم التي استعها كما طعن أرسطو في مذهب « المذلل » (المعقولات الكلية) طعناً تغلب فيه الفسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصماً ، فإنه لم يكن في بعض مبادئه إلا صدقاً ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه يثبت - من حيث لا يشعر - كثيراً من التفاصيل التي تستنتج منه . وليس انتقاصاً لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاقي ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظريته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ .

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلي بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهب البيكوني والتمييز العميق الذي فرده بين الروح وبين الجسم . وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطقسيتين المكونين منهما الإنسان ، كما يشهد به صراحة الجنس البشري سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالي المتميز الذي هو ذو طبع خاص وغايات خاصة .

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
 « تدفئك باسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم أن استطعتم مع ذلك أن »
 « تحزنوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر إلى تلاميذه اليافعين مبتسما ابتساما حلوا
 وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لي عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »
 « طريقته التي أراد أن يكلفني بها للقضاة ، فإنه ضمن أنني لا أفلت . فأتهم على الضد »
 « من ذلك ، اضمنوا أنني الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن »
 « الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على حينا يرى »
 « جسدي يحرق أو يلقى في الأرض . كما لو كنت أعاني من ذلك الآلام البكر ، »
 « وحتى لا يقول في جنازتي إنه عرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي »
 « أن تعلم يا عزيزي "كريتون" أن الكلام على التجاوز ليس خطأ في الأشياء فقط ، »
 « بل هو أيضا إيلام للنفس ، فيلزمك أن تريد من شجاعتك ، وأن تقول : إن »
 « جسدي هو الذي تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التي يبين لك »
 « أنها أكثر موافقة للقوانين » .

لم يستند أرسطو من هذا الانذار السامي ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ
 مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذي هي متصلة به ، فليست الروح على رآيه
 إلا تماثله ، أو بعبارته "الأنطيشي" . إنه يلحذ بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"
 فإن "كريتون" إنما خلط في التعبير من حرفة الحزن ، أما هو فإنه قرر ذلك التخليط
 في أحد تصانيفه الأجد غورا والأثوق غاية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها
 ليبين أن الأصل الذي يحس والذي يفكر فيها ، هو بعينه الأصل الذي يغذي جسمنا

١١١ أوتلون — فيدون ص ٣١٥ وما بعده من ترجمة الماسيو كوزان . وقد سبق لي أن أوردت
 هذا الشاهد لغير غرض عينه . فهدأت إلى لغة "الروح" ص ١٤

والذي يثبت الثبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهي جثائية ، ولقد أزم أرسطو صحتا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح ، ذلك الخلود الذي يميل مذهبه التوحيدى المسمى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة يحط بلا انقطاع الحياة الأخرى التي تشكل هذه الحياة الدنيا وتفسرها ، أما أرسطو فإنه على ضمة ذلك لا يغير الحياة الأخرى اختصارا ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد في روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد رد أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يجزى عن ذلك الانعطاف الصحيح . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا فإن الانسان يحس أن المخامرة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما في المخامرة من عظم وجمال متى كانت تحصل أحداث سحرية . وكانت يد أفلاطون هي التي تمسكها . أما اذا انتقلت الى أيدي أخرى ولو لم تكن عرقاء ولا غريبة ، فما هي إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جديفة . بل هو حيث عشت من شأنه أن يضلل المعنى ويضمس نوره دون أن يعطيه أقل دواء حسن . ولقد تخافني أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطيرة . وأزم العلم الطريقة التعليمية في الكتابة . تلك الطريقة التي لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول في موطن آخر وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر في علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تألف تسمام الاستدلال مع هذا الموضوع الخطير الذي يدانيه . لست أعني بهذا أنه لا غار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذي هو أهم كتب الأخلاق الثلاثة التي وصلت الى أيدينا باسمه

أرسطو . هيئات ، فإن المؤلف لم يعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك - على رغم كل التغير التي أتت به - لا شك في أن أرسطو قد كتب علم الأخلاق ثوبا بلائحه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا يتبع أننا لن نتوسع في عرض مذهب خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه انتبح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى . ظن أنه سيبغ آثار أستاذه ويمشي على طريقته بزيادة في الخط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فإن هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما نتلوه لو هام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراز من أمرها لأنها ستقول أيضا . يعمل الإنسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فإن أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الإنسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد التفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأشمى للحياة الإنسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الرأى سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحقيقها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة إلى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامة السافلة التي نشرها من بعد ذلك " لايقوة " . وثنان ما بين المذهبين . فإن فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما تفر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التي أرددها دون أن يعترف

بالخطأ . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالإنسان ، ويجب عن هذا السؤال
 حسبها تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته
 على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون
 بالديهيّة حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضد الغاية التي يقتضيها
 طبيعته هو موجود مشوّه وشقيّ معا . غير أنه ليس أقل من ذلك وضوحا أن الفضيلة
 وحدها لا توجد السعادة ، ويستشهد أرسطو على ذلك بتغيرة الحياة والرأى العام الذي
 يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نعلم أنه بأن الفضيلة بعيدة جدا
 عن أن تكفي لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها إذا تركت الى حوطها الخاص
 ظهرت للعامة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط
 الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدا على الإنسان أن يكون سعيدا
 اذا كان مجزّدا عن كل شيء ، وأن الأصدقاء والزاء والنفوذ السياسي أدوات ضرورية
 للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة ، غير أنه لما كان من غير هذه ، ما الحرمان منه
 يفسد على الناس سعادتهم ، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية
 للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضا . فقد قال أرسطو حقا :
 « لا يمكن الحكم بأن إنسانا سعيدا متى كان من فيح الصورة الى حد يتأذى منه ، »
 « أو كان زدي ، المولود ، أو كان غريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاءه »
 « من سوء انطلق على ما لا يرجى منه شغافهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافيا ،
 فانه « كما أن خطافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عملا فاضلا واحدا
 لا يرشّب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستقرار ما ينبغي وشيئها . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكون طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها، هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة.

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه وما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى، فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتبع له أن يجمع بينها؟ لا شك أن في هذا شيئاً الخيالياً يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى، فالسعادة حيثئذ هي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن شأننا، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلة ولكنه يعبدهم.

لا أنكر أن في هذه النظرية شيئاً من الحق، وأدرك الى حد ما تعجيب السعادة هذا، فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولود والجمال ومحبة الناس... الخ سنين طوالاً أن يكون عند ربه حقاً. على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه التكتوز العديدة هو في النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للعجب اذا اتفق وجوده. غير أنى أقول: إن من الخطأ القاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فان في هذا سوء مشاهدة الأشياء وتضليلاً للضمير معا. أقدر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة في كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المتعة بكل ما يسمى سعادة، بحض اختياره دون أن يكون بطلاً. وما أرسطو يبعيد عن هؤلاء الأبطال "مرايطون" و"أمنال" "شرموفيل" الذين قضوا في سبيل الوطن ولم يكد يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون في شيء من سعادتهم وهم يقضون

تحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم إذا سأله جواباً أبين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئاً مذكوراً حيناً توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجعها الإنسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألنا هذه القرايين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تنافي بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذي يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الإنسان في مجرى الأمور العادي يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفترط في الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضاً أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذي لا ينبغي مطلقاً أن يزل لها عن شيء ما . تلك هي أول قاعدة للحكمة ، بل هي وحدها المطابقة للواقع . والتي هي جذوة بفلسفة يونانية . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشكت أن لا يفهم شيئاً من الحياة الإنسانية . ولكيلا يضل الإنسان في هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقري .

من هذا الخطأ الأصل نتج عدد عظيم من الأغلط أقل خطراً ولكنها سببه النتائج أيضاً :

منها اتباع الأخلاق للسياسة ، فإن أرسطو يقرر هذا الرأي الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسي والرئيسي للعلوم الأخرى . يعني بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضاً العلوم التي يجب على أهل المدينة أن يتعلموها وإلى أي حد يوغنون فيها » . « ويبين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان » . فكون علم السياسة

« الأخلاق إلى نيقوماخوس » ١٠٦ ب ١٠ ف ٩ — ١٢ واتر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن الملكية أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمي. وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئي وبين علم كلي. نام. كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التي هي وحدها على رأيه « ما به تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التي يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص. إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء. إنما هو على الضبط ضد الحق، فإن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستنده من الأخلاق. فإذا عساه أن يكون التشريع في تلك الحالة لا يستند إلى علم الأخلاق؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل؟ وما هو مصير الجماعات الانسانية بلا أخلاق؟ ألا إن العلم الأساسي المتقدم على غيره بفضل أنه يختصي. والسامع عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه. إنما هو علم الأخلاق. ولا مشاحة في أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة. فإن الحكومات في إدارة الجمعية قلما تأبه له، بل هي تنهك حرمة أحيانا بغاية الجوراء، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية. غير أن ذلك إنما يحط من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها. إنها لا تعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله، والأثم هي التي تدفع نمن هذه الممارات وتلك الردائل. ومن جهة أخرى إذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باختيار أنها من القوة بحيث تتصرف فيه على ما تشاء، فإنها لا تستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا. فقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام، ولكنهم لم يستطيعوا أن يظهروا ضميره أو يفسدوه، ولو أنهم أخفوا سبيله حرا، لما اشتغل إلا بالذئاب على عمله الفلسفي. غير أنه متى أسند إلى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم ، فإنه ينبغي أن يُسند بحق إلى الحكومة نصيب ليس أقل عظمًا منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة إذا شاءت . ومن هنا تخرج نتيجة وجيبة إن لم تكن معقولة تمامًا وهي جعل علم الأخلاق تابعًا للسياسة . وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذي استدرج أرسطو إلى هذا الخطأ . ففي كتاب الجمهورية يعبر سقراط عن هذا الرأي بأن درس العدل في المسالك أسهل منه في الأفراد . كما أن قراءة الحروف العظيمة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والقضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجل في الحكومات منه في الأفراد ، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شيء من ذلك . وأن أفلاطون على ضد هذا ، إنما يعني بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورته الجيلة مع صغرها على الانسانية ، غير أن تهذيب أفلاطون التمدح يرى أستاذة الذي لم يثبت عليه بعد أن قاله ، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق ، فخير لهذا الأخير أن يستتير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل للكثير ضبط . بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للزراع قلة أو كثرة ، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك إلى المستقبل العناية بتأمام ما بدأه من الباحث ، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يمسك بهذا التحفظ المدوح ، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات ، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خليق إلا

بالاحتمال المجرد، وما حجتة التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك ممتشية مع مجموع مذهبه للغة، تلك الحجة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفاً وأوسعها تشعباً من موضوع الخير والعدل، إذ أبعادوا بهما إلى حد أن جعلوهما محض تصورات قانونية دون أن يعترف لها بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلاً له عوضاً عن الرأي، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضاً عن السعادة، لمسا ابتداء هذا التردد، أجيل إن ضوابط السعادة متغيرة جداً، بل تكاد تكون متغيرة بتغير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطاً، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فإنه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والجلالة إيضاحاته الهندسية. أما أرسطو فإنه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم ينسرب إليه شيء من تلك اللاأدرية التي تشوب رأي العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضحي الإنسان لها بحياته غالباً. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يضجر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذي تجب العناية بانقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأي العام، فإن الرأي العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئاً وإن كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله، إنه ليس إليه الرجوع البتة في الغرض الأسمى للحياة، غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستنتج من هذا أن السعادة هي الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هوائف غير هوائف

١١ ديكارت — إهداء انتخاب المأملات من ٢٢٠ طبعة مكتبة كورنيل.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فإنه من الحكمة على غير هذا ، إنه كان أكثر احتراماً لأشباحه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستمر حتى يتقابلهم القومية . غير أنه يؤوطا دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع إليها مثلاً مناقضتها . ولما لم يجد مناصاً من إقرارها ، ردها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمو عن طاقة العقل الإنساني مع عدم إغفال الرجوع إلى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحلها الضمير بغاية الخلاه فهو لا يستغنى إلا الضمير ، ولا يطلبها إلا من المشاهدة البتلة للنفس دون أن يتم شيئاً ما لا يراى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة . نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تغفر لي هذه الجرأة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأخطار في صورة الإجحاف . وإلى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسطة في مؤلفاته . ولكنني ألخصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص . ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال . وليس فيها شيء من الوافى ولا من العمل . فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذي يبحث عنه ، والذي يجب على علم الأخلاق درسه هو خير إنساني محض . خير في طرق الإنسان أن يأنه . يوهم أن سقراط كان غافلاً في عالم الأحلام . وكان معادته القرام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبها خطأ بعيداً وانحداراً مستعزاً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يمدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا عني إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلوك الحياة ؟ إنما عني بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعتراف صريح لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون " . يجب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجا عن الأشياء التي فصله عنها . وأنه خلق معنى مجزؤا لا مادة له . وهذه مهمة لا سند لها على الإطلاق . ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعرف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها . لكن هو أفلاطون الذي ينسب إليه بحق اختراع التفاضل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تحت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السمات المستبعدة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن تختص عليها الحياة ، والتي تطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا فإنه يمكن التحقق من أن قولين فاضلين يخالف سلوكيهما بالتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يعني ذلك التوافق بين تفسيرين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا يهتبه هو الذي يكلم أحدهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي تتعاطيانه مطيعتين إياه لا يعني منهما ، وإنما يصدر من مصدر أحدهما . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا لشيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحي الضمير .

ليست حينئذ معرفة الخير لذاته أمرا ناقها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .
لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو منهكا — لا يمكن أن تنفع الحثاكن والبناء
والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للانسان ليعلم ما هو قانون
الأخلاق الذي يقتدى به . ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن
الطبيب والفائد والبناء والحثاكن ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية
التي يؤدونها هؤلاء اني الجمعية الانسانية . غير أن الفلسفة التي لا تعرف كل هذه
الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشغل
بثروتهم . لذلك هي تتصيح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناس —
أن يفكروا في الخير لذاته . ذلك الخير الذي له في حياتهم من حيث لا يشعرون محل
أرحب مما لتلك الفنون التي يعيشون بها .

يزعم "كنث" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التي وصفتها ،
وهي نظرية الامكان المعنى للخير الأعلى ، لأنها يوقفها عند الصور التي يستعمل فيها
الانسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — " أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله ."
ترى كم يكون هذا اللوم ظالما قاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا
إذا كان "كنث" موجها إياه الى أرسطو ، فإنه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى .
ولم يعمل الله في أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم . لا في هذا الأمر الغامض الذي
يسمونه الحفظ أو المصادفة في تقسيم الأزواق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية
لأنه لم يذكر الله . بل لأنه أنيس عليه الخير بالسعادة مع كونها في غاية التمايز
ولأنه أسند الى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما لا آخر من الفناء وعدم الثبات .

١١ "كنث" . انتقاء العقل المعلى ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة برلى .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذي وقع فيه أرسطو في مذهبه ، ولم
أنتعر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة ، غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج
السوية التي كان من شأنه أن يستتبعها ، فإن نفس الفيلسوف العالية قد صححته فكان
حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذي عبث عليه في أمر الحزبة . لم يستطرد أرسطو
في هذه النظريات التي تنسب عن الأثرة ، والتي شد مايجر إليها مذهب الرغد والتعاج ،
وكذلك لم يفترض مطلقا أن مساعدة الانسان يمكن أن تنحصر في اعتزاله الجمعية التي
يعيش فيها ، والتي لها حلق طبقات طالما كرهه في كتاب الأخلاق وفي كتاب السياسة .
زد على هذا أنه قد خض الفضيحة بالخل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ،
وكاد يفردا بحزبة الاعزاز عنها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التي كان يظهر عليه
أنه بالغ في الاعتداد بها حيناً .

بعد هذا الانتقاد الخفى الذي اضطررت إلى أن أوجهه إليه لا أكاد أراى أوجهه
إليه إلا الشاء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كبح الخطأ الذي كان يتبعه إذرا كما جليا . كما كان
شأن أفلاطون . ومع أنه كان قليل الثقة شئت ما يعلم الأخلاق . مع ذلك طالما شفت
تحاليله عن إحكام وودع إيس ورائها غاية . ولولا أن زينات العقوى لا يمكن تقليدها
لأشخذت طرائقه في تلك التعبيرات ناذج لخلاتف من بعده . وإلى مورد على الأخص
تحليله للفضيلة الذي أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يعهم السعادة
ويضعها لنفسه إلا بمرط أن يعرف ما هي الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تفهم
إلا بدرس النفس الذي أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال
الفلسفة . إنه يفرد للنفس جزين محقرين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائرا العقل على
المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتداعها . بل
ربما كان قد أخذ عن أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه
يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى
يسمونها على الخصوص الأخلاقية . فالتيصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى
فضيلة أخلاقية . التيصر يظهر أنه هو والعقل شيء واحد . وليس هو إلا جهة من
جهاته . فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون منكة العقل
السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان
أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للإنسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه
الجزء الغضبي . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السعى الموجود
فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسفطان الغرائز والحاجات المادية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية
الفضائل العقلية نظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها اليها .
وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز
الذى قرره حق فى ذاته . وغير جدير بتأ وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين
وعلى الأخص " بيلز ماكنر " فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فمن
الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة ، ولم يقل أرسطو غير ذلك .
وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع
أنها نظرية جديرة بأن تحفظها بين ماهرة كيمين أرسطو . وأن يستخرج منها كل
ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتدال. ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا الميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون. من هذا يتبع أن الفضيلة والذيلة ليستا مما أوتي الإنسان بالطبع. فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكره من الأفعال. أن يفي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يبيتها. أن الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضد ذلك الإنسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته إلى ما يشاء، لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة كالسنة، وكذا أكثر من عمل شيء تعلم إتقانه. ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها إلى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جارا عليها إلى آخر حياته، وموجهة إلى تعليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بعض أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأشياء يحرى ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بتقدير تقدمنا في طريق الواجب.

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة: (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما بماذا يفعل، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفع، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميما لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك. ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة ففضل اهتمام وان كان الآخرون أولى منه بالاهتمام، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا إذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة. أما العامي الذي لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فإنه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا.

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو.

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فناءها تبعاً لجهة تأثير تلك العلل. فإن الإنسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم، وإما بأن لا يأكل البنية قدر الكفاية. كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية، فإنها بتعاضد المروء المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفتيحها بمجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان، فالشجاعة تنحصر في اقتحام بعض الأخطار وانقضاء بعض آخر، لكن تحشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد، وإنما هو من التهور، كما أن انقضاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن البخل الذي به يخشى المرء كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا. فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فإنها هي وحدها باعتبارها وقدرها القويم يمكنها أن تغلب بالإنسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة، الأفعال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعاً للأشخاص والظروف، وتبعاً لتنوع الروابط التي توجد بها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع.

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل، وإنما أكثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم حتى الفهم.

(١) وقد عرفت "كنت" هي نظرية أرسطو هذه. وقدما تحب الأخلاق، الترجمة الفرنسية لسير "نيسر" الطبعة الثالثة من ١٩٧٠ ص ٢٢٣.

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من
 ردئين متضادين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور ،
 إنه لشيء ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد
 « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والذيلة » دون أن يتسنى
 لأى تخفيف أن يرجعه تدريجيا إلى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشيء ما يعلم
 أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق
 ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط
 هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هي التي لم تسم باسم
 خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ، استطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن
 ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط بعينه العقل ، مع
 اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبأنخير لا تكون بعد هذا وسطا تمكن مجاوزته
 بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يبلغه الا انسان إلا نادرا . وإذا كان
 ذلك كذلك ، فإن نظرية الوسط التي أشار إليها أفلاطون من قبيل نظرية حقة .
 من ذا الذي يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ،
 وأن السخاء وسط بين البذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجود ، وعظم النفس
 بين الوقاحة والضعف الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد
 من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذي هو الفضيلة
 إنما هي تعزف ميوله الطبيعية ومحاورتها إذا كانت سقيمة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع
 إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عجز إليها
 ظاهرا . أما هي على ما يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها ، وأما من الجهة العملية فإنها قاعدة تيسر
للساكن متى كان للانسان من القوة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لا يكفى المرء معرفة أركان التفضيلة ومميزاتها وأتباعها المختلفة ، بل الواجب
عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادة وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل
هذا المبدأ الأساسي عامضا بطرفه في التفاضل بالإنسانية . أما أرسطو فعلى الضد
قد أثبتنا واضحة كالتحار ، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة
أفلاطون التي هي أن الإرادة غير إرادية ، وحضنا بجميع البراهين التي يمكن أن تبين
بطلانها . وقد عني فضل عمارة بإيضاح ما يسمى بالإرادية واللاإرادية ، وميز في الظروف
الدقيقة بين الإرادة والقصد ، والاشارة والتدبير ، وأشهد عليها وجدان الانسان الذي
يحدث في كثير من الأحوال أنه اللعبة فيما يصدره من الأفعال ، وأشهد عليها أيضا الذوق
العام الذي يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها ، وأشهد عليها كذلك سنة الشارحين
الذين يعاقبون أو يعفون ، تبعاً لما إذا كان لإرادة الذنب الحرة دخل في الفعل
أو لم يكن لها دخل فيه . وبالاختصار قد جعلت نظرية نظرية إن لم تكن كاملة ،
فلا أقل من أنها واسعة جداً . فهي أول نظرية في التاريخ ما دام أن أفلاطون لم
يضع إلا إيمالا ناقصا .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستخرج من نظريته النفسية من النتائج التي
تحتملها ، أكثر مما ترك أفلاطون يحكم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التي
تستطيع أن تلحقها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الاستثنائي
الذي منع إياه الانسان ، ولم يضعه البتة طائلا يقف على كنهه . ولم يكن يرى

أن حريتنا في أفعالنا تخرجنا إلى المسئولية فيما بعد الموت. وأن استعمال هذه الملكية العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدر قيمة هذا الاستعمال. بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالمفاهمة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان، دون أن يسبر غور مصدرها. ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها. وذلك إجماع فوق ما ينبغي. ولا شك في أن هذا الإجماع أو التوقف الذي ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس في الحقيقة إلا اعترافا ضميا بالشك أو بالتفريط. غير أن لعلم الأخلاق مسرعا أوسع مما اتاه أرسطو، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التي يدرسها في الإنسان إلى ما فوق ذلك، أى إلى الله الذى وهبها إيانا، والذى ما زال هو قاضيا كما هو شارعا. ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تفسح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها. ولكن ليس من الانصاف الاقضية في هذا النقص، بل يحسن أن نساق إلى أرسطو عبارات البناء على هذا البحث الموقف. مهما كان ناقصا. ربما كان غنيا في مذهبه أن ينادى غالبا بالحرية التي تقتضى في النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام مخالفة لكل ما يوجد فيها من الأصول. ولكن هذا التناقض أوفى به أن يكون مدعاة إلى الإعجاب.

إلى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة، أو عبارة أحق إلى رسم صور تلك الفضائل. وإلى في هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا في "طيفوراسط" تلميذه والمعترف من بحره، ولا في "لابروثير" الذى أهدى بهديهما، وبتعاليم القرن السابع عشر. فإن تصاور "طيفوراسط" فقيرة بعض الشيء. وأما "لابروثير" فانه يغلب عليه التمسك أكثر مما ينبغي في وصف الجمعية التي تحويه. فانه يضيع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجعله أكثر مباءة . ولكن العلم لا تلامه هذه المنازع التي تنزع إلى
 الانغراق في بديع البيان ، بل إنما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء ، صورة الإنسان
 على أن يلتصق صورة قرن مهما كان عظيمًا . أو صورة جمعية مهما بلغت من القرية
 والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشق عن العصر الذي كتبت
 فيه ، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها . بل هي تمثل من الطبع الإنساني جهته الأعم
 والأبقى . ولما أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا
 الفيلسوف جديدة ، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يندرب البلى إلى تلك الصور التي
 ليست خاصة بأهل آثياء ولا يثاغورس . بل ولا بأغقلا . فان وجوهها النضرة الخالية
 من القطوب والتشوه غير قابلة للتبدول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعترها الفساد .
 ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة والاعتدال والسياسة
 والأخوية... الخ ، غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو ، وجب أن نطالع
 على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرى ، فإنه لم يكتب أبسط ولا أسهى ولا
 أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة الثامنة لم يترك الهيئة مرتبة من مراتب الفروق
 المهمة الواقعية إلا ذكرها ، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قبته وخرضه ، فإذا وفق
 المرء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتحنها على مهل ، أخذته
 الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فزيفت هذا الفيلسوف في شيء حتى
 هيئات المرى ، الجمانية لم تعذب عن نظره ، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل
 إلى هذه الصورة بحكم التقيد بالإرادة ، فان أسلوب أرسطو فيها به من المثانة والقوة
 والصحو ما بالمرى نفسه ، على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة
 اللذين هما من صفات المؤلف . فإنه لا يشغل الهيئة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيراً واحداً بارزاً الجلال ولا لامع الزواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، أن فيه روعة من جلال السكوت الذى يقضى ذلك المرىء الذى يصغه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق للكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلاً لتى ، من هذا الإعجاب الذى يعود هكذا فى وصفه وينيره فى نفس غيره . وعلى رأى أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصورياً نظرياً من شأنها أن تشفى عن سمو نفسه سمو كبيراً ، إلى لشد ما اعتد بعفريته ، ولكنى فى هذا المقام أراى أن على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب أمراً يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كانت لشخصه من هذا العظم حفظ عظيم . وبهما يكن من لا يكادى روعة الكاتب ، فانها تتضامل أمام عيني فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة بأطرق نظريتين كبيرتين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور ، وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرفهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما إلى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بمحاذ . فلم يبق بعده بقية .

وإلى لأحسب أنه يستطاع أن يسند إليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جليابين المهنتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البر ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والتساعات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعي تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب مستقاة في كل الجمعيات بلا استثناء . ففي الأمم الحديثة الأكثر مدنية ، قد سست الحاجة إلى هذا التمييز ، إلى حد أن بينت حدود نوعي العدل بجهود مفصلة وعظيمة . والدستور كفيل ببيان العدل السياسي . والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانوني .

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطلوه فيه أحد ، فعرف للعدل السياسي هاتين الخاصيتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا ، وأنه هو مساواة تناسبية . ولا يمكن أن يكون العدل التوزيعي أو السياسي ما يجب أن يكونه . يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يستلهم اثنين اثنين وبين الأشياء التي يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة بحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية في الضبط مع ما فيه من التكلف . فإن الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هي نفسها ما بين الأشخاص . وإن المساواة المطلقة التي قد تنحصر في إعطاء أعضاء متساوية للأفراد الأكثر تعلقا قد تكون خيالا وخطرا . فأنها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التي تقتضي آثار هذا الشبح راحتها ونظامها ، بل وجودها أيضا . لا ريب في أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة ، لكن يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للأفراد وما هي ميسرة له من العمل طبعيا ، وحينئذ يقع كل شيء في محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد في التبرم بهذا الحال ، لأن لكل منهم ما اكتسب من الخط . والعقل يميل إلى أن تكون المراتب والرتب بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبها .

أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص ، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر إلى المتقاضين وإلا حان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بمأ به من النصوص العامة أن يلاحظ جميع الأحوال ، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات ، فالعدالة الشخصية تساعدنا ونكمل من نقصها وتلطف من حدتها تلطيفاً عادلاً . فإن الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يلطف نص القانون برعاية أكثر عدلاً من النص ، لأنه أقدر منه على التمييز ، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه ، ويصحح خطأه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسي يخفف التسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصدقة وهما أحمل كتيبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقياً لمعقب ولا زيادة تسترهد . غير أني متى قلت الصدقة، فربما أقولها لغة الإغريق ، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدقة ، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الأنواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فإن الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين مختلفي الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدقة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذي نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات : من احساسات الضيافة

المجردة والمرافقة والمزاملة، إلى احساسات الآباء والأولاد، بل حتى الخلاص الوطني إلى وطنه . ومما يحسن التنبيه إليه أن الأمم المسيحية التي نمت عندها المشاعر التي من هذا القبيل نموًا كبيرًا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعًا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن نعي به الصداقة على ما يراه وما يتبعه في درسه .

لقد جئت بادئ يدي، في بيان أهمية الصداقة في حياة الأفراد، بل في حياة المسالك أنفسها . فإن الإنسان كائن مدني إلى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطًا بكائنات يحبها ويكون محبوبًا لديها . أما الملكة فإنها لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان بافرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض . تلك الرعاية التي هي أيضًا من الصداقة وهي عربون الوفاق الاجتماعي . ولشد ما يساعد الحب على إقامة العدل . بل كثيرًا ما حل محله وسد من نقصه . ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية في المجتمعات البشرية . على أن لها من الجلال والشرف بقدر ما هي عليه من المنفعة . وربما أمكن أن تشبه بالفضيلة نفسها في غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذي يوجب الكلام عليها في كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير . واللذة . والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التي أسست عليها . نودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشد لزومًا، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فإن بناءها لا يترعرع . وإنما لا تندر الصداقات وأبطالها تكثفها . فإنه لا بد من الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكتها متى توطدت أركانها باحترام متبادل وتجاريب جدية لا تستقر بعدد، بل تبقى على الدهر وظل الغيبة وعلى الخيمة . وفي الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة ، وأما الأخرى فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لهما إلا بتقدير قريهما منها . لا يكاد يكون لمرء إلا صديق واحد ، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين ، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فإن المحبة ليست أقل شدة بين الولدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدًا . لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن ظنوك أن يكون ظم أصدقائه على هذه الأرض . لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن الذين يحبون أن يقال إن ثلاثة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحصلهم الطمع الأثافي على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يحب أكثر من أن تنحصر في أنه يحب .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينهي أمت . يكون هو أيضا طويلا . غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السمو ومن الخلقية العملية . فإن كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتربية . يسير علينا أن نضل أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين . وأن نستدعها الى أزمة متأخرة ، لفرصى ما بنا من حب للفجر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة . كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدنا هذا على السوء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن . ولكن البلاسفة قد كانوا التراجمة الأمانة لجميع الأحاساس التي يبعثها الفطع بإزاء والتي لم يقدروا القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

يتمسك علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه
أو مفتاحه في آن واحد . فانه بعد أن نهي اللذة باعتبار أنها لا تصح أن تكون هي
الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في "فيليب" من نهي اللذة بثبات واعتدال ،
قرر أن السعادة الحققة تتحصر بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال
أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان . أو على »
« الأقل أن الإنسان يعيش هكذا لا من حيث هو إنسان ، بل من حيث إن »
« فيه شيئا قدسيا . ومقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه »
« يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر ، حينئذ إذا كان الإدراك أمرا »
« قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان ، فتكون حياة الإدراك الخاصة حياة قدسية »
« بالنسبة للحياة العادية للإنسانية . وما دام الإدراك هو في الحقيقة كل الإنسان . »
« كانت عيشة الإدراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الإنسان أن يعيشها » .
ولذلك يرى أرسطو على فكرته الحققة أننا من الخطأ البتة . جعل يثبت أن الفضيلة
التي تقتضي لتحقيقها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء . كما هي
فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلا فعل
الإدراك الأبدي ، وأنه إذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها
لا تفكر البتة . وعلى جملة من انحول استنتج أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل .
وأن الحكيم هو الوحيد الذي يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير
أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية ، فبعد ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو
فائدة النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تفكر، ولا تخرج البتة عن حدود الادراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سبق إلى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندر يون ، أدى إلى آداء الولاية ، وإلى ضلالات الغيبوبة . ولم يقع أرسطو البتة في هذه الإفراطات ، ولكنه كان يعدو إليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل إلى أفلاطون الذي لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرهنون أرسطو من أن يسندوا إليه منها شيئا . غير أن الرأي العام مخدوع في هذا ، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوف ، ولكنه مع ذلك أقرب إلى أن يكون من أفلاطون الذي طالما قرينه العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تزوي عن الأعمال والواجبات الدينية . بل كان يبين فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة تذر ما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكم ضرورة يجب عليه أن يهتمها . أما أرسطو فإنه قد تصح بهذه العزلة باعتبار أنه إذا كانت السعادة هي المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكر . كان لا بد للحكيم من التعلق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . ولكن ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلا في نشاط الادراك أكثر من أن توجد في أي شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى . كان لا ينبغي للمرء أن يعود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته إلى التأمل ، ولا إلى البحث عن السعادة .

بلى الآن مما قدما ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هي على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه أهل للمشاهدات الملبلة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطأ أت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وإن « بروكر » هو أقصى منا في حكمة أذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جزء اليها مظهر معيات الملوك التي عاش فيها . وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثرواتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالإسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التعامل ، وانما تكشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو لبطانات الملوك حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من الدمالة ، وأثر به روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » بحث « أخلاق » أرسطو بخلاف « يوسوي » الذي كان ينتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ، ما يعلم به وفي العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب في تقرير مذاهب الأفلاطونيين إلا الرواقيين . ولما أطبل القول فيها ، إذ أني لن أعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقاييسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وإن كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الخالص الصادق الذي تدب به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها ومياسرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الأفراط في الخير هو بين ظهرانينا من النفرة وقلة العدوى .

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجب تلك المذاهب الخبيثة ،
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة نصيفا ويصنعونها أخذاً للأنياب .
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القدر في كل شيء ،
 حين أعوزهم العقل الخادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . والقوا
 بأنفسهم في مهاوى الغلو ، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من يغمسون في اللذات التي لم تعد بعد
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقنعا . قامت الرواقية بمذهب شاذ يصير
 الفضيلة أمراً لا يُنال ، بل محلاً للسخرية أحياناً . مذهب تعطل بين يديها من جميع
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دول أن يسلبه شيئاً من
 قوته ولا من زهاته . مذهب قصر عن أن يكون إنسانياً . وإن مثله الأعلى المستحيل
 المثال الذي القوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء . مما يرغب فيه أبداً .
 والحكيم عديم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحساسية لم يبق الإنسان إلا على
 وجه ما . فإنه ليس وطنياً بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن
 لا حاجة به لأى انسان بغير من الجمعية ويعتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها
 عن نموذج الذي لا يتأثر بشيء . بغير من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة
 التي ينصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضرباً من القنوط .
 فما هي إلا أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير
 السامية يرى . فهمها وبعضها من غير أن يستطيع تفسيرها . وإن ما به من الخزي
 الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على النظلمات التي يخطئ فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقي إليه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذي كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقين . فلم يخرج من سقطة إلا لبقع بهم في سقطة أخرى . أما أغراض التفريق فهي واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . إذ نضأت أشعة النور الذي كان يهدي مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم يتكرونها إذا لم يلغونها .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا إلى المبدأ العظيم مبدأ هاتف " دلفوس " . لم يدرسوا ما هو الإنسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم . فبقى الإنسان عندهم لغزا من الألغاز يحثون عن اسمه فلا يصلون إليه . وانحلوا لأنفسهم بسببولوجية خيالية . وحصرُوا الإدراك كله تقريباً في معنى الاحساس . وترتب على هذا الخطأ الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الإنسان إلى أن خلق نظرهم في العالم ثم في الله . إنهم نشدوا ما يعرفون بالخرية ، بل هم يُفترطون في الإنشادة بذكرها ، ومع ذلك يسمون أيضاً بالقضاء والقدر . في مذهبهم الذي لا يخفى المتناقضات — لأنه لا براها — يقررون أن الإنسان حر ، ثم هم على ذلك يخضعونه إلى قوة عمياء يسمونها عينا باسم العناية الإلهية . إن هذه العناية الإلهية في مذهب الرواقين لا تحب أبداً العالم الذي تسيره . والذي رتبته ، والذي ربما لم تكن تخلفه . فهي ترك الإنسان بلا رجاء . يدافع عن نفسه في هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل في خير من هذا — ضد الشرور المتنوعة التي تتناهب ، والتي لا ينبغي أن يكون لها أدنى جزء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه في هذا الترك الذي تدعه فيه العناية الإلهية ، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها ، لا في أمر سعادته التي لا يهتم بها ، بل في أمر فضيلته التي فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبه الرواقية انما هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تنس إلى حد هذه السخافات الدفنة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا ، بل إنها تظهر باعتبارها شئ تقيت تقوى خالصة ، وأنه لا نفس أشد ندبة ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوسح اليه ويدعوه أحيانا بنفث "كليت" الجبلية . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعو . ونظرا إلى أنه لم يلقاه في عالم آخر ، يكاد يفسد تماما في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يعيدها في قوة الله القدير . وإن الكذب المستمر الذي يصيبه من تجزئه لا يتشبه من وعدة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . إن هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — يعاقبه عقابا قاسيا عن نفسه ، بأن يبقى في مستوى لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يفض النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه ينجل منها وهو يقارنها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها ، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها ، ولا أن يتجنبها كلها . فهو من ذلك على منزلق تنزلق عليه قدمه حتى تصل به إلى أعماق الماويات السحيقة ، ولا تنفعه دقة منطقته في شئ ، سوى البوار أكثر فأكثر . يقول في نفسه : إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارف جميع الجرائم . دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل إلى مبلغها أجمع حبل الفتاوى وأعرها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة معتقدة في مذهب الرواقيين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعيم ضياؤه . ومادام أن لا وجود له

إلا في الإنسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجوى نتيجة حتمية للقاعدة ، فإذا لم تسلم بها الرواقية ، فنزل عن مركزها . ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذى هو كما نسميه هـ ، إجهاد الخاطر الذى تجعله قانونا للوجود الانسانى . يبنى أن يشدد الفراء دائما ، فإن الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الاتقاء واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال التى لا تكون بجانبها أعمال "مرفوق" إلا مثلا بإهنا . فى حين أنت الفضيلة على حسب سقراط حليفة اقتراب الصدر وإيمان العقل الذى لا يتزعزع ، أما فى مذهب الرواقين فإن بها شيئا من الحيرة وكسافة الهال لا يلائمها ، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفات منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه نراه أشد اعتقادا بوجهه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك فى نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر . يشعر به شعورا مشوشا وإن كان لا يعترف به لنفسه . وأنه ليخاف التشل فى غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العتة ، فإنه يشق عن قوة عظيمة وعن رأى سام فى الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامة . إنها إنما تستوى على الخصوص الشبية التى لا تعرف الأشياء . لأنها لم تجربها ، والتى لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية نهبت فى عصر انحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح . ولو كانت الأبيقورية لم تحن فى ذلك الوقت لتخاطب الجماهير . فى حين أن الرواقية لم يكن يستمع لها إلا النفوس المنازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة فى الأزمان القديمة ، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدي خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرقى خلال القرون أو العقول التي تحتاج إليها ، لأنت اعتناقها يستدعي أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أنظمت عليهم ، وأن يغلوا في أمر الإنسان غلواً بيتاً ، لأنهم في ضلالتهم قد أنكروا الله أو قصروا في تزييده ، إلى أنهم ، بل أشاطير إلى حد معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية ، ولكنني أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضاً بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه ، فلا تخرج الإنسان عن مركزه ، والتي بعددها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق ، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل ، وأحب إلى النفس ، وأثبت قدماً على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أقف على "ميسرون" ولا على "سبوت" أقنعهم عشرين قرناً وأمضى إلى "كنت" أكبر أخلاق في الأزمان الأخيرة ، إننا نجد من نظرياته حليطاً وأرثاً من المذاهب الثلاثة التي استعرضناها ، وكما صنعنا بمذهب أرسطو ، كذلك نصنع بمذهب "كنت" ، نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئاً من الترتيب المنطقي الذي رتب به أفكاره . لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لفته التي ظن واجباً عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة ، والتي كان شذوذاً في الواقع أمراً لا يحصى عنه ، ونستغل على الأخص اثنين من مؤلفاته أحدهما « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » ، والآخر « استفاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان بعضهما ببعض ومكونان كلا واحداً . ولقد نهيت فيما سبق إلى عيب طريقة "كنت" ^(١) إذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الإنسان بدون احتياج إلى شيء من علم النفس (البيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فإن علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوباً بالتجريب ،

(١) راجع راسل ص ٩

وربما ظن أن استعاضته بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذي لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغي القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي لا ينبغي أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند إلى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فلذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه فهي بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرض الفيلسوف نفسه إلى خطر أنه لا يستغل إلا في الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فله ينبغي الالتفات إلى أن وضع مبادئ علم الأخلاق في مقامات نظرية سامية كهذه يصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها إذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فإنها تبقى عقيمة في الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذي اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغي درس مبادئ الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الإنسان أن يتهدى دائما للرجوع إليه متى أراد أن يعترف نفسه ويتبع قاعدة "أبأون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا منازعة ألقاها إذا كان الجهاز المنطقي الحائلي الذي ظن "كنت" أنه محتاج إليه لإنشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرقاة للتدليلات الدقيقة غير المسماة .

إن "الأسس الميتافيزيقية للأخلاق" تنقسم إلى ثلاثة أقسام . في أولها حاول "كنت" أن يرفى من المعرفة العامة للأخلاق إلى المعرفة الفلسفية . وفي الثاني يمزج "كنت" من الفلسفة العامة إلى ميتافيزيقيا الأخلاق . وفي الثالث يصل من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينبغي أن يبدأ بفحص ما هي آراء العالم في مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن في العالم أن يُتصور شيء خير على الإطلاق إلا الإرادة الحقة ، ويعني بالإرادة الحقة تلك التي لا تستمد خبرها من نتائجها أو من آثارها السالفة قليلا أو كثيرا ، بل من الإرادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الإرادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حفظ ما كسب »
 « أو يحل الطبع السيئ ، متى أكدت مجهولاتها فلم تصل إلى شيء ، ومتى لم يبق »
 « إلا الإرادة الحقة وحدها ، فانها تزهو ببنائها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فالتفكير " كنت " مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للإرادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقة للرأي العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه لإيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

إذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية إلى العقل . وفي الواقع أن جميع الأعمال التي يجب على المخلوق أن ياتىها لتحقيق هذا الغرض إنما تهديه إليها الغريزة على طريقة أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعماله على — ولم تكن تتخذ لنفسها بالتصديق مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتفكر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الغريزة التي تكون إذن معصومة من الخطأ. فإذا كان العقل إذئذ لم يُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب. وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الإرادة، فينبغي أن الغرض من وجوده هو أن يشجع إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فإن هذه الإرادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا إليه.

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأخير. فلكي يكون للفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب لحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المتعة. وفوق ذلك فإن الفعل الذي ياتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل إليه، ولكن من القاعدة التي تهدي إليه. والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الإرادة لإتيان ذلك الفعل، قال "كنت": « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته — وهو مما لا يعطاه إلا » « الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للإرادة على الفعل في هذا الاستحضار » « هذا هو وحده المكون لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي ». ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الإرادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتشقة؟ يجب "كنت" بأنه « ما دمت قد نفيت عن الإرادة كل الدوافع التي يمكن أن تجددها في الرجاء فيها »

« كان يُعَدُّ به تنقيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للأفعال » فانها هي «
 « التي يمكن أن تصلح مبدءا للإرادة ، أعني أنه يجب على دائما أن تعمل بحيث »
 « يمكنني أن أريد أن أقاعدني تصير قانونا عاما » .

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائما تحت نظره — يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
 « ما هو شر . بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له » . وإياه لعجب بتمييز العقل العام الى حد أنه مستعد لأن يضحى في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ماله من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة ، ولكنه يضيق بأن يعلم أن يضحى به ، لأنه ضروري ليكتسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشد ، بل ربما اكتسبها أيضا فائدة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة . فانه إذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه . فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إني أسلم « بأن ليس للمرء حاجة الى علم ولا اني »
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا ، بل ولا يعرف كيف يصير »
 « حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
 « وبالنتيجة ما يجب عليه عمله . هو أمر على . تناول اليد لكل انسان مهما كان »
 « عاميا » . غير أن الرأي العام لا تسيده قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العامي متى رجع في تقديره أي فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرّد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا
 للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت
 شرط تلك الارادة الحرة التي تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل
 نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن
 الفيلسوف نفسه لا يفوق العاقل في هذا الاعتبار . وإذا كان يجب عليه أن يقف
 عند ذلك المبدأ كما بدا له أن يفعل ، فمن الطبيعي أنه في أكثر الحالات لن يفعل
 شيئا أصلا . فإذا اعتُرض بأن تطبيق هذه القاعدة لما يكون في الظروف العصبية ،
 حيث يمكن التفكير الباعث والتدبر ، فما زالت أقول مع احتراي "لكنك" إن قاعدته
 ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن
 يثبت له ذلك ، انه يقول : « هل يمكنني لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا »
 « لا أنوي إنجازه » . إلى أسأل عما اذا كان المرء حلل هذا السؤال محتاجا إلى أن
 يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضيني أن تصير قاعدتي هذه قانونا عاما » .
 من الواضح أنه لا شيء من ذلك على الإطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان
 الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس
 مباحا . قال "كنت" : « يمكنني أن أريد الكذب ، ولكنني أعترف فوراً أنني لا يمكنني »
 « أن أريد أن أجمعه قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع إلى التجربة يجب أن يقال
 له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتي
 الشرّ بما يكذب . ولكن المضعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس مثالاً على أن
 بسفهاة في الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع
 تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المضعة التي يريد أن يتفياها عن الأدب .

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما ؟ ذلك لأنه حيث لا يكون من وعد »
 « لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياقي لأناس لا يصدقون قولي ، أو إذا وثقوا بها »
 « قليلا ، فلي أدركوا خطاهم ، يؤثرون في ديني من نفس العملة التي استعملتها »
 وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
 وإذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب إذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة
 جداء ، إذا صح مع ذلك أن يكون نافعا في بعض الحالات الخصوصية .

إن الاعتراض الموجه هنا على هذا القرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل
 فرض آخر . وإلى لأخشي أن يكون هذا الحكم المزعوم القانون عام اغترافا في الدقة
 والتعمق لا فائدة منه حتى في الإرشاد إلى النزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من
 ذلك بكثير . فإن العامي والفيلسوف لا حاجة بهما إلى أن يسأل أحدهما نفسه تلك
 الأسئلة التي يشتم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكم أن يدرك
 علما توجهات إرادته ، وجد آخر التعديل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحصل محله
 معنى آخر ، وأنه يصل الخير لغير ليس غير . وفي هذا يكون أفلاطون أعلم من
 مؤدب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير في قمة العالم المعقول تنبئها إلى أنه
 لا شيء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هي . فإن الله وإن لم يكن ليهدينا
 مباشرة إلى السعادة بالضرورة — وهذا ما كان يفقدنا كل قبعة أدبية — فإنه يهدينا مباشرة
 إلى أصل الخير بواسطة الضمير الذي لا يكاد يتعدىنا مع أننا لم تكن لنتبعه دائما فيما
 يوصي به .

١١٠ وهذا ضد "كنت" في ذات هو "كنت" نفسه . فانه في المبادئ الهندسية نجد الأخلاق
 حكم من الكذب كما كانت أن هذا بدون الصفات التي هي . من التلويح (مر ١٣ : ٣١ رجوع ج . يفسر) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحا ، أراد أن يرفى الى أسنى من ذلك فيثقل من هذه المعاني الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة . لما أن الإرادة ليست دائما وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائما ، قد عني "كنت" فضل حماية باكتشاف الروابط بين العقل والإرادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعية وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضا الى طائفتين تبعاً لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد للكفاية تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظراً الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل إسبولوجية . لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلاً على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبداً أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائماً على » . قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانوننا عاماً . صيغة قد استعمالها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعي الذي يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثل في أنه في ذاته غاية وليس بمجود وسيلة بيد الاستعمال التحكي لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغي أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون محسب . ولكن كأنها هي التي تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « واضعة القانون الذي تخضع له » هذا هو ما يصبه « كنت » الحكم الذاتي للارادة الذي يعلن وجوده في دائرة كل فرد عاقل ، والذي هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تعمل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تشرع قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب « كنت » بقاعدته قاعدة الحكم الذاتي الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التي أطلق عليها اسم « المحكومة بالغير » . ومع أني أعترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكنني أن أسلم بها . ويظهر لي على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطير بما يعمل من التاويلات المتنوعة . أما أنت الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التي تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التي يمكن أن يضاف اليها الرأي العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الإطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يشعري حدودها . فاذا كان الانسان هو الذي يشرع قوانينه ، فانه يستطيع أن يعتد لها حسب هواه . ولا شك في أن إسماعيل هذا المتركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان يعيد على قدرته أن تضع قوانين عامة ، حسب أنت تخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا إلى الكبرياء الرواقية، وإلى العزيمات التي كان يُرجى أن يكون العقل
الإنساني قد برى منها. فإن الحكم الرواقي كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد يعلم
الناس في أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال القاسد المتخاطر ذلك الشارع
المزعوم. إني أضف "كنت" عن الإشكالات الرواقية وإن كان قد وقع
في نظريات لا تغفل عنها في الشذوذ، ولكن مبداء هو الذي أوقعه فيها، فإنه إذا
كان الإنسان في الواقع شارعا، فإنه يصبح مقياسا لكل شيء، ويترك على هواه طبيعته
وما قدر له. ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا ينفذ بعدُ بخشوعه الذي هو ضروري
له ويمتسح مع طبيعته، والذي يواتيه بالذرائع المفيدة. إني أظن أن أبسط من ذلك
يكثير وأدخل منه في باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الإنسان حر عوضا عن
أن يعتبره مستقلا. بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذي يسميه
والذي هو فضيلته إذا أطاعه وعقوبته إذا خالفه.

وهذا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعي إلى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج
عن الصراط المستقيم، أعني خارجا عن الحقيقة، فإنه في الجزء الثالث من مؤلفه
حيث يمتدح من "مبادئ الأخلاق" إلى "استعداد العقل العملي" يكاد لا يتكلم
إلا عن الحرية. ولكن كيف يتكلم عنها؟ الحرية في عرقه تعطى الإيضاح التام
لحكم الذاتي للأرادة. ولكنه يخرج توقف عن بريرة، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم
بها حتى يرجع إليها فيما بعد، وفي انتظار هذا الرجوع يريد اقتراسها، بل يذهب إلى
حد أن يقول: أنه قد يمكن تحليل معقولاتها ليستشق منه الأخلاقية النابعة ومبدؤها.
ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يخامر فيها وراء هذا الغرض الذي يراه في ذاته من الجراءة
بموضع. ويعترف أن «جميع الناس يتخللون لأنفسهم إرادة حرة، ولكن لما»

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردها "كنت" إلى أن لا تكون إلا "معنى ذهنيا" حقيقته الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها . ونظرا » إلى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل . لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما . « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع المساواة غامضا إلى وجود الله الذي هو في عرفة نتيجة ضرورية للاستعمال النظري للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول "لكنت" الذي تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن حقوق حساساته الأدبية . ومع الأسف من أغلاطه العليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهما هو "انتقاد العقل العملي" المخصص لأن يكون تابعا "لانتقاد العقل المحض" فهو يتم ويوضح أسس ميثاقنا الأخلاق الذي كان قد عقد المعرفة موقفا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة « معينة » وى غضون المناقشات الدامضة الترامية الأطراف التي يظهر أنها شاقة على المؤلف والفارئ جميعا . والتي ليس لها جدوى على رغم أشكائها الهندسية الصرفة ، لم يكدر يدي على أن كثر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها - إذا لم يكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواضها لا يقر قرارها على شيء - هي نظرية الحرية التي نادى بها . ولكن أي رأى له فيها ! في عرفة ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يعاينها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملي نفهم أننا حاصعون للواجب . فالتوسطه نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة . أو بالأولى يجب أن تكون كذلك . لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا حائضا غريبا حسب مذهب "كنت" . فليست

امراً واقعياً . وأذن ما هي " أليست الحرية شيئاً آخر إلا هذا ! فتحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطقي متخرج نيق الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . إلى هذا الحد وصل الفيلسوف الذي يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذي يشهد به الضمير بشهادته الثابتة التي لا يأتيها الباطل من أية ناحية . يغمض " كنت " عينيه عن النور وينغمس في غيبات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرض لخطر الإلزام الأصلي الذي ورثته النفس الانسانية ، وأنه يقصد القانون الأخلاقي بأسره . إذا كانت الحرية لا توجد إلا بتقتضى الفكر . فهي وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للنزاع و " كنت " لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرر بادي الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقياً ليس أقل ضرورة منه في الواقع ونفس الأمر . لكان بذلك مفهوماً . أما وقد أترق مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متعاطف دائماً ، أمام نداه هذه الغريزة التي يريد مع ذلك ألا أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغرافاً في أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يتعلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك إلى الله وحده خلق ما هو فوق الإنسان . تكون الحرية لمسا توله بعد إذا كان يتعلق بشئ واحدنا أن يخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الصلافة الأخلاقية التي وقع فيها الفيلسوف . قد انتفعت البيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذي أظهره نحوها . ولا يدري لأي خوف تأوه من التجريب أراد " كنت " أن لا يسأل الضمير . فلم يجد أن يتوجه إلا إلى العقل المختص من كل شائبة تجر به .

واليك الهوائف التي بعثها العقل المحض : إن ما تعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدنا وأقل فكرة من فروعنا ، وما يشبه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا تدركه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد " كنت " أن يسأل البسيكولوجيا لأجابه كما يجيبه النوع الانساني أجمع ما عدا بعض السفطانيين ، وكما يجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حروم مسئول . وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستنبية من ضميره . وأن ذلك هو الذي يربط له امتيازته على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والعظمة ما يندنيه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم " كنت " — الذي يظهر بالتحجج في أمر الحرية أن هذا الخلد — أن الانسان ممنوح ملكة الإرادة ؟ فإذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك . فكيف ساع له أن يخرج سلطانها . إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد . يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع " كنت " أن يوضح لنا ما هي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة " إن إرادة بلا حرية ليست بعدد إرادة ، إن من يفصل بين معنولين ليس إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه .^(١)

ولكن علام تتبع هذا الدليل ؟ فإن خطأ " كنت " واضح . وحسبنا أن نقبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من " انتقاد العقل العملي " . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه . أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية رافعة . أو وثبات شريفة كميانه التمييز في الواجب . لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

^(١) ينبغي أن يراجع من قل هذا الجزء من مذهب " كنت " مذهب المسيوح . يرى . ذلك المائدة الأخيرة حيث : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٢٩ وما بعدها .

بأنه "منطلق العقل العملي" . ففي هذا القسم يجب نابعه ولو أن سلوكه فيه لا يتخلو من الخير والشر .

يبرز "كنت" بين المبدأ الخامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقي والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمتنى إذن في تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل ميدنى الواجب والإرادة الخيرة ، وتكون يجب بادئ بدء الخذر من الإيهام الذي ربما يقتضي مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ "الأعلى" أو الخير السيد " يمكن أن يدل على " أعلى " كما يمكن أن يدل على " تام " . إن الفضيلة هي الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هي دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيها ، في حين أن السعادة تقتضي دائما كوكبي لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كان لازميين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين في نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شيء واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد في جهات النظر .

وتكون هنا تعني ، كما يقول " كنت " " أنيقوميا العقل العملي " أعني استعالة مزدوجة . فإن العقل يفرض علينا أن نسير إلى الخير الأعلى . ومع ذلك لا يمكننا أن نقبل إليه لسببين : أحدهما أنه إذا وضع القبدأ الخامل للإرادة في رعية السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة . وبالنسبة بنهدم أحد العنصرين المكونين الخير الأعلى ، والثاني أن قوانين الطبيعة التي لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد في الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة . وحيثما تكون

الرغبة في السعادة لا يمكن أن تكون هي القاعل في قواعد الفضيلة، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي علة السعادة المنشودة . تلك هي الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة مايسمىها « مسلمات العقل العملي » أعني الشروط المنطقية التي يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن في هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة لقانون المطابقة لقانون الأدب ، يجب افتراض وجود باق إلى الأبدية ، وتخصيص أبدية يسمحان تلك الكائنات العقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال الهندسية ، بل يلفهما تماما في بقاءه . إن مخلوق الروح الذي لا يمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العملي . وهناك مسلمة أن هو وجود الله ، لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أصغر كائن قد يستطيع أن يؤمنها الكائنات القدسية التي استحققتها غير مقيد في ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب تسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به " كنت " . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظري . وأما بالنسبة للعقل العملي فإنه امر غفيرة ولكن عقلية عظيمة ، مادام أن العقل يحض هو ينبوع الوحيد الذي يصدر هو عنه .

إن هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف لالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالحاج العقل العملي — كما يقول " كنت " — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقي في مبدئه وفي تكملة ، فالحرية ، والخلود ، والله لا تصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يعني غير قابل للإيضاح . يريد " كنت " أن لا تؤتى هذه المعاني إلا قيمة فرضية فقط ، وبلغ في ذلك ويضيف إليه « نحن لا نعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا . ولا العالم المفعول ، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذاتها ، »
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العملي تغير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة . وكيف يمكن أن يخطئ الإنسان نظريا »
 « ووضعيا ذلك النوع من السببية وهي ما لا نراه » والأمر كذلك في المعالي »
 « الأخرى ، فإنه لا يمكن لإدراك انساني أن يكشف إمكانها البتة . ولكن »
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية مسطرة أن تفتح حتى أشد الناس علمية بأن هذه »
 « ليست مفهومات حقيقية » ولكن " كنت " اعتمد أن يغيب الأمل الذي
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه . وعني بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن
 تعترف الوجود . وإن من المموج أن معقولا في الذهن يمكن أن يستخرج منه شيء
 خارج عن الذهن . وحيلولة فالحرية ، وخلود الروح ، والله نفسه ليست إلا معقولات
 أي عناصر أتزل من معقول أهم هو أيضا مجتزأ عن المسادة بلا شك وهو معقول
 نظير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقي .

ينبغي التسليم بأنه إذا كان هذا إصلاحا يحاول " كنت " أن يدخله على ما وراء
 الطبيعة (الميتافيزيقا) والفلسفة ، فإن هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني
 أفضل مذهب " ديكارت " وأفلاطون . فإنه حينما يمكن الاعتقاد على الأحداث
 الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذي هو على رغم مجهودات
 العقبري معطل عن كل قوة ، والذي ينجم الفوضى المخزنة في الأفكار العامة . إن التفرل
 بالحرية ، وخلود الروح . ووجود الله أي حدة أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا
 أو مسلمات كما يريد " كنت " أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بمعانيها . فإما عن الحرية فإنها واقعية حتى لا حاجة به إلى الابطراح . بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعترف كيف أن هذه الحرية التي تخرج الإنسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تتلف مع هذه القوانين ومع العناية الإلهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا تدخل حتماً في علم الأخلاق ، وقد كان أولى " كنت " من حيرته بلا فائدة أن يجعلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فإن الأدلة التي تتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم " كنت " أن يستعصم بها . فإنه إذا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطاً أن المبدأ الذي في الإنسان يحس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذي الإنسان ويحعل الجسم يعيش ، فإنه يمكن بحق تقرير أن المبادئ المختلفة حفظاً مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو " ديكرت " إلى الاعتقادات الثابتة في " بيدون " أو في كتاب " التاملات الميتافيزيقية " . أما عن الله فإنه يمكن أن يقال " كنت " على الكتاب العاشر للقوانين " وعلى " المقالة عن المنهج " . وتلك مذاهب لم يشأ أن يقبها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة " كنت " أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق . فلو أن " كنت " زعم التواضع وأضاف أدلته إلى جميع الأدلة القائمة من قبل عن الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن يهي الكنوز العامة للإنسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعاً ، وهام في عمية الكبرياء ، وطمع في أن يجعل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلاً أن يحمل مسؤولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي انتجت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن " انتقاده " . تلك المذاهب التي سبق صحيفته من الصحائف المتولدة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مفتتح بنظرية الخير الأعلى إلى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرفه قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه يعني على الخصوص من المذاهب اليونانية الأبيقوريين والروانيين . وقليل ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما ليرتفع عن معرفته الناقصة قصبا عظيما بمذهبهما . ونصكنا هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لتقصيات "كنت" إن لم يبرحها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير الجهود التي بذلت قبله ، لمكان قد التزم سبيل النقد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا لوجد بينه وبينه شيئا من المشابهات الخفية ، ولما تلا في الإفادة بذكر "أبيقور" الذي هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه إلى حد أن وصفه بالفاضل وحملة رجلا عظيما . إنه لمعجب كثيرا ويحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ونسبته لم يفتن إلى أن مدحه هذا المذهب مدح الأدب الأفلاطوني الذي نسي "كنت" ، استفادته المسيحية منه .

وفي الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فإن القانون الأخلاقي - كما ينبغي علينا التمسك به - لا يقتضي من المرء أن يتأثر الخير الأعلى . بل هو يقتضي فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استوهمت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو عبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل الأخلاق أن يرى أن يعتقد من غير أن يقتضي الوقوع في أغراق الزوابع . فإنه لم يكن أحد أحسن منه أيضا للقانون الأخلاقي ، ولشكركم اضطرروا الإنسان اضطرارا مطلقا أن لا يجزم في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التي يضحي بها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذي يتأذى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أرى » « شيء حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذي » « يرفض بركة كل مخالفة مع الأهواء. » . وإذا كان هناك في قلب الإنسان ميل طبيعي، قائما هو بلا شك الرغبة في السعادة. لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأنثوية، فينبغ من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذي يحاربه فينا الواجب، بل يقضي عليه أحيانا، وإلا قضى على نفسه بالمجزئة، يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ في جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى. إنه لم يقطن إلى أن ذلك سقوط في الخطأ الذي نغاه على المذاهب اليونانية، وإيجاد التماثل في حد ما بين الفضيلة وبين السعادة. ومهما قل من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هي الخير الأعلى، فإنه قد كثر من صفاتها بضمها إلى ذلك الخير الآخر. ومن الخطأ إخضاع الإنسان إلى هذا التخيير الدقيق. بل تصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الحزم: إن الخير الأقدس، الخير الأعلى الدائم إنما هو الفضيلة التي ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات إلى ما ربما يتبعها من الأجر، والتي يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه.

إنه ليس على أن أخالف "كنت" في مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة، فإنه كان يحس كما كان يقول: « أنه في تحديد المبادئ الأخلاقية، أخف نسو يش يمكن أن يفسد صفاء المعاني » ولكنني مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل إذا رجع إلى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطاً ضرورياً . وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حتى أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ . ولكني أقول : إن تلك نتيجة لا تخص الإنسان البتة ، بل يجب عليه أن يترك أمرها إلى قضاء القاضي الأعلى . ومن الأقليات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الإنسان إلى أن يربط تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة ، فأنه وحده هو الذي يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يضمن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالباً . ولما كانت الفضيلة لا تأتي البصر كانت في نظر "كنت" غير تعيسة في هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وإنما هي مشكلة نظرية محضة . إنها في الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر ، لأن الخير الأعلى كان معتبراً أنه الغرض الأنسي للحياة ، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للإنسان الذي يجب عليه أن يجعله قسداً نظره كهدف النبأ الماهر . ولكن متى فهم القانون الأخلاقي كما فهمه "كنت" وأخذ المبدأ العالي للإرادة . زعم أن ترك السعادة إلى ما تكون ، أعنى نوعاً من الغرض الموافق الذي يتعلق بعضه بنا في هذه الحياة ، وبعضه يلزم أن نقوض أمره إلى عدل الله وأحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى في مذهب "كنت" مهما ظهر من قساده ، فإنها ضرورية لا صارف عنها . لأنه بدون الخير الأعلى يكون مصطراً إلى ترك خلود الروح . ووجود الله . فإنه هو المبتدئ الوحيد الذي يلج إليه في الخلاقات النائية التي افترض

وجودها بين العقل النظري والعقل العملي . فاعتمد على ذلك التوح الواحد الذي
لمولاه لأصبح ما يخشى من العرق أمرا لا يحصى عنه . فانه على خطى "هوم" قد
خشى أن يصطدم بتعيب اللاأدرية فبهلك ، ومع ذلك قد اتحل منها على رغم كل
جهود . فان العقل النظري لم يبق عنه شيئا . والعقل العملي لم يكن بأكثر فائدة
من الأول ، فلاح له بقاء ذلك الشئاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهابا ولا
تابئا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير . فلو لم يتهده به "كنت" لحكم على نفسه
بالبقاء في ظلمات لا صارف لها عنه . فانظر كيف تشبث بكل قواه بنظرية الغير
الأعلى التي مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شيء يمكن أن يفويه إلا هي . على أنه لم يكن
هالك فائدة من الابتعاد الى هذا الحد عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها تعر
الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كيفية الناس في السلطة العادية
للعقل والضمير . وأن يحسك الاعتقادات الكبرى التي يستشهدان بها على طبيعة
الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذي لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملي » ببعض نصائح عامة في غاية السمو على
النهج الذي يجب سلوكه في التربية لتنمية الأدب . وفي الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا
الجزء من العلم . وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قبل في الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقرية الفلسفية
للفضيلة . شاء صادق محله إذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن الخط . بل
عن النتائج الرئيسية التي هي محل اللوم كما قد فعلنا . وإذا لم يُعتمد في ذلك الشاء إلا بقصد

المؤلف والمشموع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فإن "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيها هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابتة . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآفة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يبرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذي اتعده بذل الصميم في هذه "اللايرت" التي يعرف كل مسالكها ، وإن الخط الذي يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل افتتاح أثره المظلم في قلب الأحياء . ولكن التطبيق الذي يأتي به لإظهار مطلوباته جذاب هام . فانه لا شيء من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيرت مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ يقلوبهم ، ومن هذه السباحة يرجع المرء وهو يحدس سره إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يريه في هذه السباحة . بل يعود المرء رعا عما في هذا الطريق من الشوك بنىء من صفاء القلب الذي يشعر به الانسان عند رؤية شيء جميل . أو على أثر فعل جميل . فإن المرء يقع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التي رسمها "كنت" فعلى الأقل في روح "كنت" عنه التي هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملي » كل ثناء . فانه لا شيء يعادله في مؤلفات العقل الانساني إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشافة السامية التي لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خبير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ما هرا تصورها . فانها لن تجد عقلًا أرفع من عقل "كنت" تفهمها ولا قلبا أظهر من قلبه ليحبها إلى الناس .

وللتأتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية لعقود » . وإلى أن أطبل البحث في هذين الأمرين على الرغم من مكانتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما لما لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عميقة " كنت " حق المعرفة . وعلى ذلك ستلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما ثيوب هذين الكتابين سيما أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصعق فإن قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون القارئ المسام سابق بنظريات " كنت " . وفي خلا المعاني التصورية المحضة فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأبعد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التي يفردها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المتنبهة . هذا كان شأنها من التعقيد ، وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والمفاجئة . ولم يكن عبقرية " كنت " تظهر في أجلي حصادتها ، وأتم دقتها ، وأسد نظامها يمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا البناء الذي يبدو أن يوجه إليه . وإن " كنت " مبدع غير مقلد في كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب في سبيل فهمه وتفهمه ؟ وكذا من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوكه سبيله لعدم اعتدائه بعلم البسيكولوجيا الذي هو أساسه الخفي . وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فإن اعتاد " كونيكر بيرج " ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بجهته . قد نفذ في أسرار القلب الانساني ، وأطلع على المشكلات

انجليزية في الحقوف ، وانقبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فإذا أريد تقدير أسلوب " كنت " فأنما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق إلى كتابين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الإنسان نحو نفسه ، والثاني على واجبات الإنسان نحو الغير . تنقسم بسيط جدًا وهو مع ذلك نام قد عززه " كنت " بالتعائيل المفيدة . ولم تكن عظيمة الشخص الإنسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل " كنت " في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالصميم ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات . مرجعا إيها إلى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الجناح الأدبى بدل على شئ ، من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير رقيقة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير محله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبدل فيها . بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلياسها ثوبا قشيبا .

وإلى لا ألاحظ على . المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق ٢ : إلا ملاحظتين : أحدهما فيما يتعلق بالصدافة والآخرى فيما يتعلق بالدين .

يعرف " كنت " الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن " كنت "

قد وضع المثل الأعلى للصدقة في موضع من السموات بحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويبدأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" و"نيريه" و"بيريطووس" على أنها غير الأمثلة . ولقد كنت في غنى عن التنبيه على هذه اللاأدرية التي هي فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كنايين من علم الأخلاق الى "نيفوما خوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه القرينة التي ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان لمرء أصدقاء كثيرون فمعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى^(١) . وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ في الرسم في النسخة اليونانية . خطأ يفقره علم اللغة بسهولة . ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل بلى هذا الخطأ فان "كنت" - وقد اعترأ رأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة - قد حاول أن يثبت عدة ملاحظات ظنها لا تقبل التفتيد لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استعماله مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التي بينها واقعية . ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل . ولقد كشفت لنا تجارب الحياة في غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع عملا للشك في أمرها . وكل ما تنبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة في نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يخذ أصدقاء أمانه . وهذا استعداد خبيث بالنسبة لعالم أخلاق من شأنه أن يحجب عنه أصل أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب . في توماس . كتاب ١٢ ف ١٨

وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الإنسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية. ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الصد من ذلك: إن الإنسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يترتب به نوعا الإنسانى؟ لاشك أنه رأى الإنسان الذى هو ميل بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يفتحهم على أسرارهم خوفا من أن يسلبوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته. ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جديدة حلت على أن يتصح بالتبصر والتحفظ. ولكنه كان أخلاق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقة. وأن لا يضم الطبع الإنسانى بهذه الوحشة التى لا تلصق بحق إلا زمن معين أو بلد على وجه التخصيص. ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسطها ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فالصق بالطبع الإنسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص. ومهما كان رأى "كنت" فى الإنسان فإن الإنسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده. ونهاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان بهمة أمر راحته. وإذا كان الواجب لا يأمره أن يبق بنفسه فى خطر الصراحة. فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ.

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة.

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين إلى حد أنه قد كرره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بغاية الشدة.

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بقاية الالتفات . لم يستغل أرسطو إلا قليلا جدا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله ، لأنه لم يكن يعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك ، قد أفسح لهذه الروابط عملا واسعا ، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي آخر ثمرات حكمته وأنصحبها — قد أُلح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما " كنت " فإنه يريد أن يحدف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق ، ويظهر لي أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة " كنت " :

- « إن شكل كل دين — إذا عني بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد »
- « إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية ، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »
- « علاقة العقل بالمعقول الذي يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »
- « أي مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي به فإن عمله هو »
- « خارج حدود علم الأخلاق الفلسفي المخصص . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
- « نحس القريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عما يفرض علينا »
- « تلك القريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذي نتخذه من »
- « ذلك الموجود . هذا واجب على الإنسان نحو نفسه . فليس واجبا موضوعيا »
- « أن يؤدي الإنسان واجبات إلى موجود آخر ، إنما هو واجب شخصي محض . »
- « الغرض منه تثبيت السبب الأدنى في عقلنا الخاص المقتن . فاذا أردنا أن نذهب »
- « إلى أبعد من ذلك . قلنا إن الدين معتبرا في حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون »

١١١ راجع زيادة على قواعد ميتافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل المبادئ الميتافيزيقية فلا ديب .

ص ٢٤١ ترجمة ج "سمو" القليلة الثالثة .

إلا التوافق بين العقل والعقل وبين مذهب معين . وقد صُفِّقَ طرأاً "كنت" لنفسه
إذ لم يدخل الدين الثبوت في علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

في مذهب أفلاطون وفي مذهب "ديكارت" أنه إن كانت هناك مشكلة تتعلق
بضرورة الفلسفة ، فهي مشكلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عقليته على
إيضاح هذه الحقيقة التي هي علة كل العلل الأخرى . أما "كنت" فإنه بفضل
تجزئه المنطقي المحض ، بل ربما بفضل حبه للشكوك عن الطرق المسلوكة لم ينبع هذه
الحكمة ، بل يرفض بدياً حتى العقل المحض في أن يعرف الله . ويذكر في "ما وراء
الطبيعة" هذا الأصل الأساسي الذي اختلط في ذهن "كنت" بأصل وجوده
الخاص وبأصل فكره الخاص . ثم ظن "كنت" في معرض العقل العملي أنه يستطيع
أن يمتحن إلى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً ، أو عبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً
للايضاح المنطقي لمفهوم أخلاق . أعني أن "كنت" الذي لا يجرؤ أصلاً أن يجزم
بوجود الله باسم العقل النظري لم يجزم إلا بوجوده معقوله باسم "العقل العملي" .
فإنه إذن مجزئ معقول لا يجعله الإنسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الإنسان مع
نفسه . ومتى رَدَّ الله إلى هذا الحد لم يكن يكون له أي حق في عبادة الإنسان إياه .
ومن ثم تعرف كيف غي القيلسوف من العلم اللاهوت بتأمله على رغم أمثلة أسلافه
الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التي يفرضها الله
على الإنسان . أو عبارة أولى -- ليبقى متشككاً مع نظرية الاستقلال -- الواجبات

(١) وقد وضع "كنت" هذا التوافق في كتاب خاص . انظر في حدود التفكير ترجمته إلى العربية
السيرة "و لا" وقد ترجم السيرة "جريدة" و "القول" من اللغة السويدية أيضاً إلى "د" .

التي يفرضها الإنسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فإن مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق . والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الإنسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويحمله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزء ضروري من علم الأخلاق ، ولا أضل أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يشترك " كنت " في تحركاته إلا إذا شاركه في كل مذهبه . على أن " كنت " نفسه يقر بأن الإنسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الإنسان يخضوع للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فإن الإنسان متى أحترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل " كنت " ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجهل لذلك الذي ممكن من اتباعه بأن صيرنا أكفاه لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على « العقل العملي » الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس يجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أنت يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد " كنت " أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وغيبا بفهم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فإن الدين الذي يدين له به عقل الإنسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبا يتعزز لإكثار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعشى .

قد يمكن النظم بأن نظرية "كنت" قد دفعه إليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه ، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي ، ولكن "كنت" لا يقل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل . فانه يؤول الدين المسيحي على هواه ، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهم على الدين إلى حد ذهب آخرون به على آثاره إلى أبعد من مده . وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد ، كما نقر ذلك في تأليف شتي ، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا . ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذي يختص بواجبات الإنسان نحو الله . وينكرنا حينئذ أمام الله لا نتمركنا إليه عاطفة ، كأننا نحن لسنا مدينين له بأي شكر ولا بأي إجلال . وإنى لا أباخر عن أن أعجب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير في سلسلة مذهبه الأخلاق ، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء « العقل » الذين يعمون عليه أنه مجرد عن كل قوة للارتقاء إلى مقام الله ومعرفة ومحبته . وتلك إحدى النتائج السيئة التي تنتجها لا أدريه "كنت" .

بعد « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » أقصر على ذكر رسالة عجب في اليداغوجيا أسفا على أني لا أتناول من أمرها إلا ذكر اسمها . ذلك « كتاب من ذهب » كما يسميه الإنسان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية .

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذي نحن بصدد دراسته على الخصوص . لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" . بل هي ملخص دروسه يصدق عليها منه ، وقد ترجمه لفرناندو السيويج . ليسوء وشركة أبه نشاب في جزء من الترجمة . وطبع في باريس سنة ١٨٥٤ في الطبعة الثالثة المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق .

أفلاطون في «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الغرض الذي قصد إليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللنانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق «كنت» . ان مينا فيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلي محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هي ميدان الإكراه ، أما الأخلاقية فهي عل الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان «كنت» يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فمن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعدد الحريات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسر لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد نضجت الى حد التوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب نورثا (الفرنسية) تصل أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يفصح السخرية التي ترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحها عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادي الأمم والملوك : « ينبغي أن تنظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق » . « والقانون كما يجب على المسالك أن ترعى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما » . « يكن من تمويه الافتراضات التي تستجيبها السياسة من التجربة . « . « لا نستطيع السياسة الحقة أن تخطو خطوة من غير أن نتبع فيها أوامر علم » . « الأخلاق ، فإنها متى اتحدت مع علم الأخلاق ، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا » . « معقدا . إن الأدب بفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار » . « حقوق الإنسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن » . « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركم » . « أمام الأدب » .

لقد أعلن " كنت " هذه المبادئ القويمة منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المدة ، ما أبعدا إلى الآن عن الغرض الذي رعى إليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأمم لم تنلق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحتل النظر عن هذا المشهد ، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة ، اقتفاء لخطوات " كنت " .

من التحليل الذي أجريته آنفا على مؤلفات " كنت " الرئيسية يمكن أن يرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمتها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي . وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم اتبع العلم في أهم مظاهر نموه ،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طالفا بعض الطوائف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول تخصي علم الأخلاق تحفصا دقيقا في أبعد أصوله . وفي مبادئه الخاصة . وفي نتائجها . واستمر يتعاطى فصدا هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحول لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن يجعل علم الأخلاق علما كاملا . وأكسبه من بعض الوجوه ضبطا شافيا ما كان به من قبل . ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منيرة في لا أدريه . العقل الخوض . فإنه قد رغبه إلى أوج لا يمكن إزاله عنه . ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة إليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلا وأشد بها . ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشد قوة . إن في أسلوب " كنت " من التفجر والقيح ما ليس سائقا حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانساني الذي يضر بشر الحق ربما كان ضروريا لعبيرته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانبا محاولة الفلاسطين لها بها من رغبة الأسلوب ورشاقته . وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب " كنت " فلو أن " كنت " سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلفة . لكان يحشى أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة . في حين أن الآخرين إما يفرزون به . وإما يوحون به . وإما لدراسة شاقة حقيقة نجسنا إياها . ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا بأسف على أخذه . وإن الجزاء الذي يصيبه يفوق كثيرا المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على " كنت " .

إذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حلت أفكارهم ، فإني لا أتردد في أن أضع أرسطوطاليس في الصف الثالث و " كنت " في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جداً : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضيحتها . فإني لأنسى في أرسطو نظرياته العجيب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد انخدع في عرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح في مذهب أخلاقي . أما " كنت " فإنه لم ينكر أي معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه بإدخاله كونه قلة من موضعه . لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة للنظر التي وضعتها بها لم يكن من شأنها أن تنبئنا في أزمان الشك وعدم التصديق . فإن « الكريستيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إفقال باب الاجتهاد) أشد استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن « العقل العمل » لا يبيع نفسه إلا بإصدار أوامر مبهمة تحت لا أدريه العقل الخوض . في مذهب " كنت " الحرية ، وخلود الروح ، والمنايا الإلهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من التشاؤم على الحرية لم يفقه ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكفر ؟ وأي ميداً جديد اكتشفوه ؟ وأي إيضاحات قريحتهم العبقريّة فاشتغلواهم بتقريبه من الحائر أنه وجد من هو أكثر منه تعمقاً ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فإنها لا تريد على أن تضع تحت أنظارنا ما اعترفت وما لا تزال تعترف من ذلك اليبس الذي لا ينضب .

لا محل للدعش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم في الثلاثة المذاهب . في الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذي يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فإنها سواء أكانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هي التي تضبط السلوك حتى في وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى في الطبائع الأكثر خشونة والأكثر كشف جهالة هي القاعدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائماً إذا كانت رديئة، وأحياناً ينبغي أن يُفصح أمرها وأن تُشرع من الظلام الذي تخفى فيه كما اترعها سقراط من "نيرغياس" و"بولوس" و"فيلفليس" . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فإنها ناتجة من طبيعة الإنسان ذاتها، ويكون من التناقض البين أن نتصور موجوداً موصوفاً بالعقل يستطيع أن يقتل من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آخر ما يهتم به في علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تمصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذي وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتاً . فمن ذا الذي يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط في هذه المعاني .

أضف إلى ذلك أنه هو الأول في الترتيب الوجودي، كما هو الأول في العبقريّة، وأنه إذا كان الخلف مدبناً له شيء كثير، فإنه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فإذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما من ذا الذي استطاع أن يزعم ما أساء من هذا العلم الذي قد جاءت المسيحية فأقرته

وختتمه بخاتم الله ؟ ينبغي أن نعرف حكمة عصرنا هذا بأن كل ما لدينا مغترف من بحر الفلسفة اليونانية ، وأن أغريقية نفسها التي هي من وجوه عدة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن ينجلبنا ، فإنه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادت المسبحة ، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يعزى بالشكر جزاء وفاقا ذلك الذي أوجده . قد يأم المرء بأن يتجمع بقرته دون أن يفكر أحيانا فحين كان مصدرها وبضائع ذنبه عظم الخيرات التي تسميها . إن الاعتقادات تؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن اقتضى الحديث الذي يعنى لنا أن نخبر به لا يكون ما هو إذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفي قدراته على مثال ما فكر أفلاطون . وإذا نظرنا إلى الأشياء عن كثب . سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرب " كشت " مثل زماننا من سقراط مثل زمان " بركليس " .

مادام نرفع العقل الانساني لم يصل إلى ما وراء الزمن القديم الوثني فإنه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقبعتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا إلى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الحيز الضيق ، طينا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تفريرها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة ، فذا عدا التقدم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون إليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء ، إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم ، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزنا عنهم ، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا ، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة . إن علاقات الإنسان بأمثاله ، وبالطبيعة ، وبالله هي تقريباً بعينها . إنها قد تحسنت ، ولكنها لم تتغير البتة . فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد لمسخر الطبيعة التي هو سيدها ، وليعبده الله الذي خلقه ، وليستع بالحرية التي خلق لها . ولكننا كلما جؤدنا العلم بالماضي السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه ، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكاً للإنسان على الشروع — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا . فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالكلاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر ، ولكنها مخالفة لها جدًا المخالفة . إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان ، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجعل من الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية ، فأنهم أنكروا كل شيء . بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان ، والحزبية ، ونجود الروح ، ولطفها ، ومستقبلها ، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت واليه تعود ، مجدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم ، والذي لا يحدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها ، ولا العقل الذي ينكرونه ، ولا الحياة التي يكرهونها . بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حد أن يميز بين ذاته وبين المادة التي يعيش في وسطها ، فتنزل إلى مستوى البهيمة ، بل إلى أنزل منها ، مختلطا بالعناصر المشوّهة المجردة عن كل نظام ، واعتقد نفسه خاضعا إلى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يجرؤ أن يطلق عليها أي اسم كان . فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية ، ومع أنه لم يستعن بخلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند الناس همة ولا كرامة ، ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فإنه كانت يحترم التفضيلة بما يقرب لها من القرابين ، وبما يتراف لها بذلك الاتخار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

إذا كانت هذه الاعتقادات المعززة هي من أعمال بعض فلاسفة منعزلين في غيابة اعتقادهم الشنيع ، فإنه يمكن أن نلزم عنها صنعا مزرعا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر إليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فإن الأصمغاع التي اعتنقتها هي أهل أصفاع الأرض . ولا تزال تعتنقها إلى الآن بحدة لا يطفأ لهيبها ، وكان أولى بها أن توجه إلى خير من هذه المذاهب . إن تلك الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدن لها مشوها بذلك بحال العقل والذكاء . فإن انتقال الأرواح والقناء هما التحلنان اللتان تنتحلنهما غير البقاع في آسماء ، فهما على قدمهما لا يتعزغان . كما أنهما على شاعتها موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدئين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بدائية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن يقصر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا زكاما عظيما من الآلام » . وأن يقوده إلى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليقعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبس : وإنه ليعتبر سببا للمذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتي على هذه الذكرى مهما كانت مؤلمة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها ثمائر باضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدن قد وقف عند الحد الضليل الذي وقف عنده في آسيا ، واذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حليفة بالانسان ، واذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرائنا الى هذا الحد الذي هو عربون على ارتقاء أزهى . اذا كانت كل ذلك ، فالى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبة وشيعة ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فالى أى علل لم تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ، وأى اعتراف بالجهل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! واذا كان بعد أكثر من ألفي سنة لا تزال نراهم أكفاه لتعلمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فالى إجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المربين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريفة هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في توير أفعالنا . إتنا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نسمون لها ، وأحيانا مبالون الى انكارها . ولكن اليوم الذي فيه — بفرض الحال — تفقد ميراثنا الاخلاقي عنها ذلك يوم الشار والحراب . لقد كان حسبي أن أفق بالكلام عند دراسة مذهب " كنت " لولا أنى أرى من الضروري أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير،
وأنا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير
الإنساني مع تغير الصور — مع كونهما في طرق الزمان، فإذاً تكون هذه المذاهب
حققة، ويكفى القلب المخلص أن ينزل في أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا
القانون الأخلاقي الذي أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلفته، والفضل فيه لا يرجع
إلا إلى الله. إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجمعان على صحة هذا القانون
وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فإننا نعرفه معرفة لا يجوز
أن يتطرق إليها الشك، إلا أن تسرب إليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفاً من
العقاب الذي يهددها. فإذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون،
لا أقول في كل نسوة، بل في كل شدة النافعة. كيف يتخلص الإنسان في هذه
الحياة وفي الآخرة إلا بتطبيقه؟ كيف يلزم أن يعلم الإنسان تطبيقه؟ وما دام أنه
وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه، فما هو النظام
الخارجي الذي يجب عليه اتباعه، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهديها.

تلك مسألة عملية بلا شك، ولكن العلم بفرط في حق ذاته أن لم يتعرض لحلها،
فإذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة، أو شك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا.

لقد اشتغل كثير من أفلاطون وأرسطو و"كنت" بالتربية التي يكاد الرواقيون
أن يكونوا قد أهملوها إهمالاً تاماً. ففقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه
في «الجمهورية» وفي «القوانين» وخصص لها أرسطو كتاباً كاملاً تقريباً في «السياسة»
وعالجها "كنت" في «استفاد العقل العملي» وفي «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف الخاص بالبداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا
 لهذا الفرع من العلم سماه « التسييط الأخلاقي » . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ،
 بل وضع نموذجاً لتلقين قواعد الدين والتعليم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن
 أفلاطون ومقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن نتعلم ،
 فإنها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الإنسان إلا بنفسه . أما
 " كنت " فهو على ضد ذلك يقرر أن الأثرب ليس فطرياً ، وأنه يجوز بل يجب أن
 يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نبينا
 إليه . وإلا لما عني بالزبية - وهي ليست إلا تعليماً للفضيلة - غاية تامة تصلح
 أن تكون احتجاجاً على نظريته . أما " كنت " فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع
 الذي هو في نظره منتم ضروري تعلم . وإلى ذا كر هنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها
 أقرب عهداء ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتجويرها إياها .

إن " كنت " بتقديره طبع الإنسان تقديرنا سامياً . مفتتح بأن « ابضاح الفضيلة
 المحزونة » كما يقول ، له في النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط
 بها من ضرورب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر ... الخ . وإنه ليكفي
 الإنسان على رآيه أن يبين له الواجب في كل صفاته محزونا عن أسباب المنفعة ، ليعترف
 به ويخضع له ، لا في أفعاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « إذا كان الأمر على »
 « خلاف ذلك ، فنظرا إلى أن استحضار القانون محتاج إلى وسائل النصيح التي »
 « لا تتألف من المواربة ، لن يكون البتة فيه أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرواء »

(١) هذا الجزء من افقاد العقل المعنى غايي التسييط الذي يلائم الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

راجع ترجمة المديوح " ليسو " الجزء الثاني من TIT وما بعده .

« المحض فيصبح الفانون مكرها بل محتمرا ، ولا بطاع إلا بدافع المنفعة . »
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نغلب تماما »
 « من عقلنا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
 « عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التي قد تصدرها علينا المحكمة »
 « الداخلية بالاستمتاع بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا »
 « بعملية اليوليس الأخلاق الواردة فقط على الأحوال لا على الأسباب التي »
 « تحولنا على الفعل . فاهو إلا أن أجاز » كنت « من أجل إصلاح نفس جاهلة »
 « أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقفا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .
 « ولكن متى » فعلت هذه الحيطة فعلها « لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقي ،
 « وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفاته . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
 « لأجل تأسيس الخلق ، أعني الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
 « ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية . »

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذي يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،
 سواء أكان يصدد أطلاق يراد طبعهم على الخير - أم يصدد قلوب جاهلة أو فاسدة
 يراد تعليمها أو تهويمها .

هذا النمط العام مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حقه
 الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يفر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . ويقوم الدليل
 على ذلك الاهتمام الذي تنيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تتورا للحكم عليها بالدقة
 والقبض . وإن « كنت » يعيب على مربي الأحداث أنهم لم يفتقروا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقل الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي
تعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب إلى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص
قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يمدوهم بأمثلة مستخبة من التاريخ تميز القيمة
الأخلاقية للعواد منسبة بعضها إلى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية
من الأخرى . ولكنه يوصي على الدوام بأن ينفوا من مطالعة « تقارير الأعمال »
« المدعى أنها شريفة ، ومجاورة حدود الأهلية والاستحقاق ، التي نحويها كتابتنا »
« الشعرية ، وتقيم لها جلية هائلة » كما يوصي برفض كل شيء إلى الواجب ليس غير .
إنه في الواقع يخشى « أن التطلع القارع إلى كمال لا يُبال ، لا يُجيب إلا أبطال »
« قصص » من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يخللون من الواجبات «
« العادية للحياة التي صارت في أعينهم عديمة المعنى » . وإنه في نحرجه لا يريد حتى
تعاطى القانون الأخلاقي بحض الحب . أنه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب . لأنه
لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات القارعة للنفوس التي لا تلبث أن
تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادي . ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب
دون أن تقويه . ويحشد بين تمرين ملكة الحكم الأخلاقي للتلميذ المطيع قاصرا على
أن يميز في الأمثلة التي يخل على مناقشتها . أنواع الواجب المختلفة جوهرية وعرضية ،
والثبات الحقيقية للأفعال التي تمت أو لم تمت في نظر القانون الأخلاقي . ثم عند ما يعلم
التلميذ بعض الأحيان تحزده الإرادة التامة . يلفت نظره إلى ما لديه في نفسه من هذه
القوة الداخلية التي تسمى الحرية ، والتي تسمح له هو أيضا . كما سمحت لعظام الرجال
١١١ نظرية الحرية هذه التي هي الحرية الحقيقية للنفوس قديمة الحرية " كانت " الخاتمة لها ، التي
سبقت أن تحدثنا في الحرية ١١٢ . - بعد هذا . فإن شرح الحرية من وجهة النظر الأخلاقية
تجعلها تحزده أمر اسمه . أو تحزده أمر وطن .

الذين يعجب بهم . أن يتحيز تماما من غير الميل إلى ليس واحد منها ولا أعزها .
 « يؤثر في نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده . » إنما يقو في القلب
 احترام الذات الشعور بحريته . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فإنه لا يخشى من شيء
 أكثر من أن يحد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الإنسان أن يركب على هذا
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »
 « وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن نصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
 « تستري بالتمن الذي تعرضه فيها ميوله الخداعة . »

ولقد أضاف " كينت " إلى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة
 لجميع الناس .

إن تربية الفضيلة ، أو كما يقول من أوله التفوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين
 فليبين : أولها الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة
 وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . إذ تبني التضحية بكثير من لذات
 الحياة . وقد يحزن النفس فقدان هذه اللذات إذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا
 في نهض على الفضيلة هو مبدأ روافي : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عيبا تكايبها . »
 وهذا نوع من الشغف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة
 سلبية لا يمكن أن تستمر بوجودها الذاتي . بل يدعي أن يكون هناك شيء إيجابي
 يحصل منه الخير . ويكون مع ذلك موافقا لمعايير الأخلاق . أنه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشترط به "كنت" مجازاً مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلي الذي يشعر به عادة القلب « الذي هو شاعر بأنه لم يتعد عمداً حدود » واجب من الواجبات ، وموفق بأن لا يقع أبداً في خطأ مماثل » . أن هذا الرضا الذي يفترون بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التي تهبط به ، لأن « ما لا يفعله المرء بالارتياح ، بل بفكرة العبودية والأكراه ليس له أدنى قيمة داخلية » . لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك في أن فرصة القيام بواجب « شاق كهذا من شأنها أن تنقذ » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاليم الفضيلة هما الشطرين اللذين يلح فيهما "كنت" ، وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاق الذي يتصوره . ويريد أن يتقدم الزبور الديني . فإن الزبور الأخلاقي لا ينبغي أن يعلم عرساً ، ومع المذاهب الغريبة في آن واحد . بل يجب أن يعلم على الأفراد وكلهم مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات . ويشعر بهذا التخرج ، كل ذلك في مصالحة الإيمان . فإنه يرى أن الإيمان يكون مشوباً إذا كانت النفس التي ينبغي أن تلتزم لم تكن قد مرت بعد بالمبادئ الأخلاقية ، بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الديني إلا إلى جعل » . الإنسان يعترف بالواجبات بواسطة الأكراه . وإلى الأمام بتابع أوامر لا تكون « في القلب » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه يجلب التعليم العلمي . يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيراً ، وهو التعليم بالمثل . وأنه يوصي أن المعلم وكل من يعطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لمتولد صالح مجيد ، أما في يتعلق بمزاولة

١١١ "كنت" - المبادئ التي من وراء الأخلاق - السطر ٣٠٩ من ٢١٦ من إيدج .

العبارة الثالثة ومن ٢١٩ من إيدج .

التقوى التي يوصى بها، فإنه يفرق بينها وبين طريقة الأدبار التي تكونها متوادة عن خوف وهي أثر تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الإنسان نفسه، وليست من الفضيلة في شيء. إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني، والتي لا تمتص دائما الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحل عمله مطلقا لا يمكنها أن تنتج روح الرضا الذي يجب أن يصاحب الفضيلة. إن الصلاح الأخلاقي لا يحصر إلا في الظفر المعتدل الذي يكسبه الإنسان على شهواته الطبيعية، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية في الظروف الخطرة. إنها رياضة تصير الإنسان حازما وشجاعا. يرضيه ما يتعرض له من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة في الخطر.

تلك هي نصائح "كنت" في جوهرها، وإني لأعترم فيها حكمتها البالغة. ومن التعسف القصوى لاصلاح أي شيء منها. بل يحسن إضاحتها لتصبح أكثر قابلية للعمل.

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكبل التربية. إن التربية لتألف ضرورة تقريبا من جزئين: أحدهما يتعلق بالعائلة، والآخر يتعلق بالمعلم. وإن أولها ليقوى الثاني كثيرا في الأهمية، لأنه يختص بالنفس. في حين أن الثاني يتعلق على الخصوص بالعقل. والسواء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر. ويجب إذن على الأخلاق وهو مشتمل بالأطفال أن يوجه نظره إلى أهليهم. ويقتنعهم بأن التربية فسيل أن تكون نعمة هي واجب. وإن "كنت" يفلو حينها يقول: إن الإنسان ليس إلا ما تكون التربية، ولكن لا جدال فيه أن الإنسان لا يمكن أن

١١٠ يمكن أن يكون "كنت" هو الذي اتخذ صيغة فاعلة كهذه. ولكن "كنت" في رتبة

اليد انويجا التي كتبت من دورته نشرت تحت عنوانه من ٢٢٥ - ج تيسو.

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أتمت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم
إلا إذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدمونه عادة من أدلة التنصل من المسؤولية ، ولكن هذه
سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأعيان . لا حاجة بنا
إلى دحضها . من المسلم به على العموم أن التربية الأثر التام في الإنسان . قل
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب وفروض عليهم القيام به نحو أولئك
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل الميراث لورثته ثروة يحوز أن تخرج من أيديهم
دائما على رغم الصعوبات الاجتماعية التي تعيقها . ليس شيئا يخاف من إهمالهم بهذا
الميراث الأخلاقي الذي يعاينهم التصرف بحكمة في الثروة متى وصعوا اليأس عليها .
وتجديدها متى فقدوها . والخسر عنها لا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية
البدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حتى فهمها ، ويظنون أنهم
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا إلى أولادهم سعة مادية طامسا كذوا في تحصيلها .
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة إلى الطبع والمصادفة .
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في الأمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة
تكنفي في تحصيلها للأولاد تحقيقا لا تخلف نتائجها تفريرا . ولقد أصاب "كنت"
إذا يقول : « إذا تدمل موجود أرق منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى إذن إلى أي »
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر إلى مثل هذا البعد ، ومن
غير أن نطالب مداخلته فوق الإنسانية . يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات
ينتج في الأخلاق حيرا محققا . بل حيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل، وهي انما تمضي بين ظهوراني العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقاً قد تكونت تقريباً، وعادات متأصلة في النفوس والقلوب، بل عادات عقلية أيضاً . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيّر الحياة الأخلاقية، بل التي ربما تعين الميول الخاصة بالعمل في الحياة، فإن الإنسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء باصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة إلى هذا الطور الثاني من العمر على أن لا يدخل أي مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة . وعلى أن لا يفسد إليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذي يستطيع هو دائماً أن يأخذه على عهده . وإذا جاز تقسيم الوحدة التي يكونها الزوجان، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أبامه الأولى في الحياة، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذي يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافاً لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفزون منه هم مسئولون عن الشرور التي يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغي الالتفات إلى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية الفسوة هي أيضاً مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها إذا كانوا يعرفون أن يقولوا و أنفهمهم : إن التربية الطبية هي أكبر خير يمكن أن يُسدى إلى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عامة . أما في العمل اليومي فإن الإنسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تفهدها . إن كل واحد منا يدرك ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هي التربية الطبية الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تحن ثمراتها ؟ وأين هي تلك النفوس التى نظرها الطبع على الشر حتى تبقى مستمعية على حزم أم رحيمة وعلى ملطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هي أن أكثر العائلات لا يؤذون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه إذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى . فمعنى ذلك أنهم قد سمات تربيتهم وهم أطفال . إن "كنت" تيشعر بذلك وبأسف له . ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للأبناء الذين هم من السلطان ما هم . لا إلى المعلمين الذين ليس هم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعقل بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية المهمة التى لا تحتاج فى القيام بها حتى قيام إلا إلى محبة دائمة وإخلاص حقيقى . وإن إرشادات الأب هي دائما عظيمة الفائدة إلا إذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق . وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولابد من أن نضيف إلى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى . وهي أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدا حتى منذ بدايتها . وهذا لا ينع من أن تكون رفيعة جدا أيضا . وحينما لا يمكن تفهم المبادئ لابد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل إنما طويلا قبل أن يدركها . وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة إلى قواعد . يحسن أب بعد الطفل لها بما كرا بقدر الامكان . تلك هي الوسيلة لأن يحب بعد ذلك الإكراه الذى يصير العادة عديم الفائدة . وقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سببه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف . وفوق ذلك فإن هذه الطريقة تهتئ له من القوى ما هو في حاجة إليه في المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثرة من حيث لا يشعر ، فإن الجهاد المستمر -- الذي يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان مرفقا -- هو دائما شاق جدا ، وبديهي أن الطفل لا يتها لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل . وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فإذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمانا طويلا ، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصبح خادما قويا للواجب . فبدلا من أن يقوم به حتى القيام بخوف به أن لم يفرض به ولا تصير حريته متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولما أن الحرية في الإنسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل . لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضيعة يحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاظة على نفسه من أن يتركها إلى عقل غيره يفودها . خصوصا متى كان الأمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيرا كهذا رجحا وطبيعا إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فإن حياتهم وضعفهم يدفعانهم إلى الطاعة . وأكثر ما يكون جراحهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تفودهم . لقد صدق "كنت" في أن إحدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع . وبين استعمال الحرية ، فإن الأمر يصدد كائن حراقل يراد تكوينه بالتربية ، فيكون قد أخطأ الفرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا إلى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم . فإنه إذا عني بعمل الطفل يرى مربيه خاضعا للقانون عينه الذي

بأمره به ، احتمله بلاعتاء ، وأمكنه أن يلحح السبب الذي يحمل أسأته على ما ياتون وإياه من قبل أن يرشدوه اليه ، ويتبعه ولو على سبيل التقليد . ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذي يأمرونه به ، لزم تعيينها له وإيجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر . فإنه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه . على أن الأمر هو بصدد الإيضاحات الأسهل ما يكون . وكما كانت هذه الإيضاحات قصيرة جلية ، كانت أسهل تناولا وأرى فائدة ، فيبقى الاحتراس من مضايقة الأطفال ، وهذا لا يمنع من شغلهم . فإن التحقيقات المتفرقة لا يكون من ورائها إلا خطر السحرة على المعلم الذي يخوض فيها . وعلى الواجب الذي يتصدى لقريره . في وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة ثم لا تنفرهم ، بشرط أن يعرف المعلم كيف يثير الفرصة . وإلى أي مقياس . فإن الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئا من الجدة .

إذا كان الواجب أن يكون المرء شديد البظظة والترتيب في يخص بالروح . فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن . لأنه يمكن كنيته بأسهل من تكييف العقول . فإن المسادة أحسن استعدادا من العقل والارادة لكل ما يطلب منها . وهنا أيضا كما في البقية ينبغي دائما أن يكون الالتفات موجها إلى الغرض الأسمى للحياة . إذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين ، بل ولا رجال أقوياء البنية . بل الأمر بصدد تخرج أناس فضلاء . إن قوة البدن نفيسة . ولكن ليس للرياضة البدنية أهمية إلا بمقدار ما تفيد في الرياضة الأدبية . وذلك نقطة لم يغف " كنت " على شرحها بقدر الكفاية ، وربما لم يفهمها كاللزام .

إنه يرى أن الجهاز يعود الطفل النظام . وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة
الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ،
ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تغيد التربية البدنية في الأخلاق لأن
المشقة هي ههنا .

لما أن الإنسان مركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر ، وهو الروح
القائمة على البدن ، لزم أن نصير هذه المقاومة قوية وحكيمة بفدر الطاقة . ولما كان
الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سريعة ومنظمة ،
تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التي
يكسبها الجسم . كما أنها تغيده : تعيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي
تستعملها . ومن هنا يجب أن التربينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأبطال
أكثر سلامة وأقل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة
التي تربتها ويلعب جميع الأعضاء العادي الذي تسببه ، تعيد هذه القوى إلى المبدأ
السامي سلطانه الشرعي الذي يجب عليه الاحتفاظ به . فإذا أنقبت نتائج عكسية ،
وصيرت الخلق نفورا قسريا ، فاعسا يكون ذلك مما يتطرق إليها من عدم النظام الذي
يعطل كل شيء ، أو من الإفراط الذي يشوهها ، فاما إذا ألزمت وسطا قويا وسُبرت
تجيز وقوة معاً ، أنجبت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهوراً والأهم خيراً .

إن " كنت " لأحكم من أن يغفل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن
الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائماً على التقريب بواسطة طهارته جزءاً من
صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا
الدور أن يلتزم في حق الشاب حتماً لا يؤدي إلا إلى استئصال الشر . وربما ظن

”كنت“ أن رأيه الشخصى هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكده أن الناس يعترفون الآن في أمر التربية بأنه لا بد من المفاصلة في هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم مادام أنه لا يتكلم في هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وإن أقر هذه الصرامة بلا تحفظ ، فإنها قد تؤدي في الواقع إلى البقاء . ولكننى أكل هذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف إليه أنه لا يكفى تنوير الشاب . بل ينبغي مساعدته بإرشائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التي تستند في مهاجمته . إن في التربينات البدئية في هذا الطور الخطر الحيطة الواقية البسيطة ، فإنها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل الفجوات عنه . وتفترق القوى التي يمكن أن تنهزم ، وقساطر يحزم عظيم في الظفر الذى يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة والتربية أعنى الجزء الأول من النمط الأخلاقى . والآن أنتقل إلى الجزء الثانى الذى هو كذا كذا تعاطى الفضيلة في وسط حاجات الحياة ومنافعها وشبهاتها . وإنى أفهم مع ”كنت“ قولة الرواقيين ولكننى أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

من البين أنه إذا كان الطاهر قد ربته العائلة أولاً ، ثم المعلمون ثانياً على القواعد الطاهرة المثبتة التي أوصى بها الحكماء ، وإذا كان قد عود بالكرامات القانون ، وشده ساعده بالشغل ، وإذا كان الشاب قد عمل مخلصاً بالنصائح التي تلقاها ، والتي أقرها عقله مع فضيلته . إذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشيء القليل . واطرد حفظه الأخلاقى مستتباً مهما كانت العوائق التي تعترضه ، من غير أن يستطيع شيء أن يعوقه عن مجراه . فإن إحساس الخير يكون قد تأصل في قلبه .

و إدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بغير الوسع
الإنسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى
الريضة . وإن المثابرة على طريق الخير أسير من التوج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن
يفيب عن النظر مالم يتبين من الضعف الإنسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد
لتحقيقه من تصور دواعى الجزمة .

فالقاعدة الأولى للحياة الأخلاقية هي إذن مراقبة مستمرة ، لأنه إذا لم يحسن المرء
فهم الأسباب التي يسعى لبلوغها ، تعرض لخطر الزلل وإن كانت نيته نية دافعا
طاهرة . فإن الإنسان لا يبتدى إلى النور إلا بجمل القانون في كل نزاعته بدون أن
يتل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه . وأن يسير غوره في كل أعماقه المظلمة
التي لا يتغل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المذهبة المظلمة ، ففي كل فعل له من
الأهمية نصيب يلزم الإنسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ،
ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويلا أن يُعبد نفسه للتضحية .
يظهر على سفراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت مستطان إحساس غلا
في حسن الظن بالإنسانية أنه يكفي الإنسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه
القاعدة كما أسلفنا أدخل في باب الكرم منها في باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء
من غير أن يعلم ماذا يفعل - ولو فعل خيرا - ليس جديرا بخلق عاقل . بل الأليق
هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من
البديسى أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة
حقيقية إلا بالعلم أولا ، وجعل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالإنسان إلى الاعتناء

إن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد جانغ "دلفوس". في هذا لمحضر الشجاعة
 لأفريقية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العالم غالبا في الفعل الخارجي . إن
 الفعل الداخلي هو أشق وأعسر وفي تحفيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه . وإذا أمكن
 الإنسان أن يؤمل كل خير في وجه الله المطيع على القلوب . فإنه لا يمكنه أن يتصور
 شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العمل بشيء مما في الصدور . أما في الفعل
 الخارجي . أي في الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك . إذ يكون لدى
 الإنسان على الأقل دافع الاحترام الذي يربوه من أمثاله . والذي يتحقق غالبا بتعاطي
 القضية مهما قيل في ذلك . فإن الأمل في نيل الحمد والثناء . والتحقق من ذلك
 يشجع المرء ويؤيده . وأما في الداخل المحض فليس إلا الواجب هو الذي يتكلم
 وينصع . فإذن إذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقع لها من الزهادة وإن
 كانت هذه المحاسن هي وحدها التي تسيطر عليها . ولكنها يذهب رواؤها بمجرد
 ما تكمل مجهودات النفس . فهي أهميات النفس زما ما مطالعتها . لا تستطع بعد أن
 تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانبعاث المستمر الذي
 يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التي لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضي هذا
 الجهد المستمر من جانب الإرادة . بل هي ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق
 وصفا . وإن "كنت" ليكني مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن حقايقها لم نشأ فسوة
 هذا المذهب أن تدرسها حق درسيها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تحتل
 القانون الأخلاقي .

"درسها" أي فهم "كنت" قصيدة - ر . المادى الديونيقية الأخلاقية ص ٢٤٦
 "شعر" قصيدة ثلاثة - أما سطرطولا فبهمها كذلك القصيدة "شعر أو بولس"
 ص ٩ ترجمان . كوزاك .

إن قيام الإنسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شطف العيش ولا تكن عبدا » للفرغ . « ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قبلا من الإيهام . فإن الشيء الأساسي إنما كان هو الإرشاد إلى الوسائل العملية لاقتحام بحس الحياة واستنهاها بإياها ، أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهي أن لا يخلق الإنسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فإنه كلما تمددت العيشة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تقيدها وتصر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المرومة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فإن تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يرينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ابصار هذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء . فإنه لم تكن النفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوي الآن نفوساً وتصرفها ، بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الإنسان من الرخاوة ليطلق بنفسه في الجناية . إفراطاً مع تعاريفه لا ينافيان ، ولكن الإنسان لا يعنى البتة من الترف ليصل إلى الفضيلة . وكما قلت حاجات الإنسان زادت حرته . وكما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع الأغيار . وعلى التحقيق إن من تكرم قلبه تها لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطالبونه منه . فإن المرء متى طبق الواجب عملياً في كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدى إليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر الخطاط النفوس بالضرورة
والا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات النافين على الانسانية
أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه
يؤس وبهتان اذا كان وإياها لا يهتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله . فان
مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي (الثامن عشر) كاف في إظهار
كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة
أرقى ما يكون . غير أن حبال الاستواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها
و غيرها تستدعي كذلك بفقعة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها
تعا في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السيل . لاشت أيضا
أن معارفها أكثر سعة . وأنها إن كانت خيرة الفطرة . فإن الأخطار التي تقتحمها
تكسبها قوى جديدة بدل أن تلبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدنية من
جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فإن النفوس التي تعرف في يوم القوط هذه الأيام لا تقوم
إلا ذواتها . لأن وسائل الدفاع أرقى تموا على الأخطار . ومع ذلك فإن المدنية مهما
يكن من فعلها . فإنها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدها . ولما أن
سهولة المعيشة غير ماعة من فائيا هراما . يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم
الموت المفترس المضبوط للعقل بعظام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستقلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف
تهلكته عن قوتين هما الكبر والجور اللذان يوشكان أن يوديا بالمرء من حيث كونه
انسانا . ومن حيث كونه عضوا في الجمعية . فإن الحكيم في مذهب الزوافيين ليس
له اسمه فاه ولا عائلة ولا وطن . وأنه ليرضى نفسه بأن يضمها خارج الانسانية .

وذلك نوع من الفسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأعيان الذين يحتقرهم، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضي عليها بيده، فانظر كيف يفعل الإفراط الذي لا يستطيعه إلا أقوى النفوس. ولكن الإنسان ليس ملزما بارتكابه. كذلك ليس الجود الروافى من الحكمة في شيء، فالمرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التي هي ليست عنصرا ضروريا للسعادة حسب، ولكنها شرط للفضيلة أيضا، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد. إن القانون الأخلاقي يأمرنا أن نتهرب نفوسا لا أن نبتزها، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التي هي حتمية أكثر ما يكون، لا يلزمنا القانون بالرجبة، ولكنه يأمرنا بالزواج. يمكن المرء أن يكون مستغلا من غير أن يلزم العزلة والإلحاش. يمكنه أن ينقص في عدد علاقاته لتبصير العلاقات التي يختارها ويستبقها أكثر متانة وأشد رابطة.

على أن الحجة اللازم في ذلك ليس صعب الابتعاد، ومقياسه يكاد لا يحصى، وهو مقياس "كنت" وإن كان قد عبث لغاية أخرى. ذلك المقياس هو الانسباط. فإن المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الخوى، فهو على حصة ذلك، يصرح بالانصراف على الضعف الذي في نفسه، ويرضيه أن يصغر الدائرة فيستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة. ولكنه إذا تعدى حدود الحكمة، خلف الانسباط الألم الذي لا يلبث الحزن أن ينبعث، إن نفس الروافى يمكن أن لا تظهر، ولكنها غير مبسوطة. وإن الجهد الذي تكلفه الفضيلة لإبادة علامة سبلة لصفاته وطهارته، فإن القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب. بل هو على حدة ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة. وربما كان "كنت" تحت تأثير ذكري رواقية حينما نعى على الواجب «أنه ليس فيه شيء مقبول ولا مرض» لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلي الذي يتبعه ليس فيه على ما يظهر شيء ، ينفر الطبع أوراقي اللذة . فيبقى إذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يحارب جميع الحاجات التي لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التي لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استرق حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجميلة : الامتناع .

لما الشطر الثاني - الاحتمال - فإنه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الإنسان الشر يكاد يكون منفعلا . وثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلي الذي تستلزمه له محل من الاستحقاق . مع أنه لا ينجح شيئا في الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيق بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعبادة الإلهية لا يتزعزع . ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع القلب عليه بسهولة فانه الشرور التي تنجي ، من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن العصبية ولو لم تكن فوق السانية تستطيع أن تنق تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التي تأتي من ناحية القنوة فليس لها تعجب كثيرا . لأنه يمكن إصلاح ما أنسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتياطها . بحيث إذا كان الآلام المعنوية والأوجاع البدنية ، فأن الآلام المعنوية منها راحة لجملة لفقدان علاقات المحبة ، والرذيلة مستفيدة عنها . ولكن لأنسان لا يمكنه أن يحب في الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حينما الأكثر مشروعية انما كان يسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف في أموره كما يتصرف فينا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم إلى فضائه وقدره . ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا نقاد فيها فولة الرواقية "أيها الألم لست شرا

التيبة". - إلا إذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفي لاحتياها الشجاعة العامة، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشروط حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هي دائما محنة تكبر فيها النفس بالآلام وبقبحها (البذل)، ومتى عرف الإنسان أن يتقبلها بروح غير روح المصيان، وجد نوعا من الاستمتاع المتوهم بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع مفهومان قواعد الزهد الأخلاقي . فلم يكن أحدهما ولا الآخر يترفع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذي قد أحسن "كنت" في اتقائه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التي يفتقر بها هذا الرضا ويكون جراء لها . غير أننا إلى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فإن الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكزان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفا . وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقي . فينبغي أن يلحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير تلك الواجبات التي هي معلومة حق العلم فلا محل للاجحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التي ليس فيها شيء من الإلزام . بل ولا من الامتنعاف . والتي لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هي كل ما للإنسان . فأي مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نفدر أنفسنا قدرها . كذلك بالفضيلة نفدر الآخرين . فلا ينبغي أن يستهوي في أمرهم الفرو ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بؤس الخاذلية التي تدعربها نخوم . فإن الخاذل الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأوصاف الشديدة . إنما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذي أراده أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة إلى الصداقة بالفضيلة التي هي وحدها أهل هذا الاسم الجليل . على أن التمييز في هذا الأمر ليس بالمهل حتى مع الانبعاث القريب . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهوان الخلة التي قد تصيرها ألف طرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغي في أمرها أن يحذر الناس عن كل ما يحيط بهم ويترعى حالهم . وأن يرد شأنهم إلى قيمتهم الذاتية التي هي بلا شك أهم ما يكون وأن كان الناس في العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والتي لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقي في ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المادي . وتلك عذبة ممدوحة جدا وإن كان لم يصب في أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء تنشأ من المزايا التي » أراد رجل أن يكتبها على أمثاله . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بنفسي نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذي يدركه الشاب بسهولة ، بل الذي يشعر به الطفل باكرا بين أقرابه . فهذا أولى بالاعتراف من عدم المساواة المادي . وبه على الخصوص يرتبط الإنسان طوال حياته ، لأنه هو الذي يوقف على سر القلوب . بل على سر الأشياء أيضا . فإن الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أحب هم سوء . ومن هذا كان الالتزام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم . ومن هذا أيضا المساواة في العدل التي هي واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يدرج تحت هذه المساواة الظاهر ؟ لا ينبغي أن يغفل عنه . فإن إهماله أو عدم تقديره يفضي في البصيرة والتمييز ، وتهدؤ لمواقفة خيبة الرجاء ،

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا في الاحترام
أو في الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل
قلب طيب قد يكون أيضا دليل العارية أو الخمول غير المدحوح . فيسلم تميز القيمة
الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتقادا ثابتا ، والعلم حتى العلم بأنه لا صداقة أكيدة
إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تبيح
للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الإنسانية . لأن السفر الأخلاقي يتناول
ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود جماله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر
إلا في المنفعة ، وإن أزعجا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم
بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الإنسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة
من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يسيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن
يقصده إلى القانون الأخلاقي لاستشارته . فإذا صحت عزيمة جميع المواطنين على اتباعه
في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للمحكومين .
غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو سوء الحظ أصعب غالبا منه
في مسائل الضمير . وفي أحوال استثنائية الواجب فيها بين الظهور ، يتوقف
المراءى عن اتخاذ قرار نهائى توافقا مسبقا على الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ
هذه الأقلية الفتارة التي يمكن أن توجه إليها مصانح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا
وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له
الشعوب كما تألم له الحكام . فحقيق أصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يفتروا
في السياسة شوطا غير العمل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

تقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقي . لأقف على غتبة السياسة التي قد قادنا إليها ، ولم يبق عليّ إلا أن أخلص هذه الاعتبارات المطولة التي قدمتها إلى تاريخ علم الأخلاق الذي قد درساها في أرقى مثله نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التي يظهر أنها مسلمة في هذه الأيام بإجماع ذوي الصبائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا التراث الكريم ، فاضطرت لأن أضعه في سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذي من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون نبرة النفوس الذكية وسندنا بعد أن نماه وقواه إقرار المسيحية إياه . وتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون في أرسطوطاليس وفي الرومانيين وفي " كنت " في آخر القرن الثامن عشر حينما قدر الاستطاعة في إعطاء كل ذي حق ميسره حقه . وبسرني أن ثنائي عليهم يربو بكثير على التفادي إياهم .

وإن كنت قد نجحت في تحصيل ما أشعر به أنا نفسي من الاحساسات ، فإن من أعظم المشاهد وأولها بالرضا أن ترى هذه القاعدة الثابتة لمدنية التي رفعت قبل تاريخ المسيحية بأربعة قرون باقية منذ نيف وألحى عام لا تتغير في التاريخ البشري . كما هي ثابتة لا تتغير في الضمير الانساني . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية إلى الآن . ولكن علم الأخلاق بمعظمه الأساسية لم يتغير . ورائي لا أعلم نفوسا تجرؤ في هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وجمهوريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة في هذا الماضي الطويل ، فبعكنا أن لم نكد كل الناكيد أنه لن يتغير في المستقبل ، وإن حفظ العقل الانساني — وعلى الأقل في هذا الجنس المتنازل الذي هو جنسنا (الفرنسي) — لا يمكن أن تكون محلا لخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جودت اليونان وروما والمسيحية تمدنيها لن يكفروا بإيمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يقولون حريصين على تقاليد آبائهم الأولين حرمهم على أنفسهم ، إن ماضيهم كفيلا بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق مبعده أصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة في زمنهم . كلا . ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فإذا كان أفلاطون فاهرا السسطة ، فإن " كنت " لم يكن أقل من ذلك في فهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه الضن أقوى وأمن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والأتم حماية . فإن الشوم يستند تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يفقد من سباب الذين يكرهونه إنما يضاعف إيمان الذين يقولونهم مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يخدع حتى في ظفروه الأكبر ، فإنه لن يكون البتة إماما إلا لأحد من الناس . إنه بطرائفه القاسية ، وتحليله الدقيقة الشائقة ، وملاحظاته الداخلية سبق — مهما كان جريلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنني أكون سعيدا إذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رعاية أرسطو نكافأ بتحقيق دعائه المتواضع : « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » .
« للفضيلة أوفياء بعهدتها » .

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأول

نظرية الخير والسياسة

الباب الأول

الخير هو مرض أو فساد أو نقص - الأخلاق هي تلك التي تليها ويراد بها - تحبته أو مرض أو نقص في السياسة - وأنه هو وجهه فساد عن أن يفتأ إذا كانت مرتبة بحيث لا يمكن صلبا في هذا - في أن شيئا قبل الملائحة لدرس السياسة .

١٨ - كل الفنون . وكل الأبحاث العقلية المرتبة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

- ثم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكونت ما يمكن أن تكون أدب أرسطو . فانه لوعدت وتحتها نظريا - يظهر أن "سياسيون" يعتقد أن في الأدب الى نيقوماخوس - هو ينفرد بحوس بن أرسطو ليس وليس لأرسطو ما ليس عند . (١) . الطريقة الأخلاقية هي التي تليها نيقوماخوس (٢) - والموقع أن الدوران اليوناني هذا المؤلف يعرف هذا الحق . ثم الأدب ان لم يدع . ثم الأدب الكبير يرى فلا لفت أن أن كتب ولت أنطق به هو من النظم من عن أرسطو . ان لم يتركه فيها أسلوبه المعروف الخاص به . و هو في سافوس الثلاثة المؤلفات بعضها ان بعض كلها متحدث بربطه .

- الباب الأول - هذا يتناول في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وثالثا الأدب ان لم يدع فلا يتناول فيه هذا الجزء .

٤

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم غير تام إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الأعمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتمدها الإنسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي البساطة الأعمال نفسها التي يأنسها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فصلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تصكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضنا هو من الخير . هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها تالاب السياسة أيضا (ر . ترجمته الفلسفة كالتيسر) . إنها فكرة شائعة شريفة . فإن جعلنا غير موضوعنا بل جميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الإنسانية سالم وصحيح . لا شك في أن الإنسان يأنس الشر . ولكن على وجه الاستثناء . وغلبا ما يعترف لنفسه بعمل الشر . وفي هذه هو يأنس الشر عن جهل لا عن قساة . وإن طريقة أرسطو هذه مشابهة لطريقة أفلاطون التي طاف النظر فيها بعدة . [ومن أنه لا أحد يعمل الشر عشوائيا] على أننا سنعود إلى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- نعرفهم غير تام - لم يقل أرسطو مر يعينه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من الأفضل أن يكون قد على الفلاسفة السابقين على مذهب أرسطو . وربما أمكن نسبة هذا التعريف إلى "السينيبي" أو إلى "أكراتوفراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالفضل في أعلامنا ، فإنه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يهز إلى أحد المذاهب . ولكنه لاكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٣ - هذه الغايات هي البساطة الأعمال ... فصلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيما سيأتي ذكره - ١ - وفي السياسة كـ ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التعريف موصوف . وقد يهتد الفكرة بوجهة أخرى من كتاب أفلاطون أيضا . فإننا نلاحظ أنه على العمل المقصود أنه في تلك الحالة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مباشرة .

... ثم علمهم
 ... ثم علمهم
 ... ثم علمهم
 ... ثم علمهم

٦ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

§ ٣ - ومن جهة أخرى كما أنه يوجد عدد كثير من الأعمال ، ومن الفنون ، ومن العلوم المختلفة ، توجد بقدره غايات مختلفة : مثلا الصحة هي الغرض من الطب ، والسفينة الغرض من التجارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربي . والغزو الغرض من العلم الاقتصادي . § ٤ - جميع النتائج من هذا القبيل . هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فالعلم الفروسي يتبع فن السروجية وجميع الفنون التي تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون في دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفي جميعها بلا استثناء تكون النتائج التي يفيها العلم الأساسي أرق من نتائج الفنون التوابع ، لأن النتائج الثانية لم يمت عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى . § ٥ - على أنه لا يهمل أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية المقصود التي يعتزمها الإنسان عند العمل ، أو أن يكون فيها وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما في العلوم التي ذكرت . § ٦ - إذا كان جميع أعمالنا غرضها النهائي تريد بلوغه لذاته . ومن أجله كما نطلب كل بقية . وإذا كان من جهة أخرى لا نستطيع في تصميمنا أن نرفق دائما الى سبب جديد ، وذلك مما يضيع به المرء في اللامهية .

§ ١ - العلم الأساسي - هذه النتيجة من بعض الفنون تسمى الآخر هي حقة . وإذا كان يسيطر له ذكرها فلا جل أن يعمل الى هذه النتيجة . ومن أن كل الفنون الجزئية التي يطلبها الإنسان تامة غير أنه ودام يمتل جميع الفنون ويوفقها . وأن ليس الغرض لا من هو الموضوع الظاهر نعم البينة . وهذه النتيجة من كونه الناس في سبيل .

§ ٢ - على أنه لا يهمل - نحن أن هذه الفكرة يجب أن تكون من وجهة بها إليها لا ما يفتقدتها . كما فعل متبحرون كثيرين حتى "توسعات" وشرح - وأن الترح المصوب إلى "الذو ونجوس الزوديم" الذي نشره "هسيوس" قد من هذا الفرق الدقيق من غير أن يفت عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماماً وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضاً - لأجل نظام الحياة الإنسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية علينا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالزمامة الذين يقصدون حذفاً معيناً ؟

§ ٨ - إذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأث إلا برسم بسيط - أن نعد ما هو الخير، وأن نبين من أي علم، ومن أي فن هو .

§ ٩ - والخير الأسفل - ذات " كنت " - قد أوسطو ولا يضمن على العموم، بل هو محصور في البحث بحدود بدو، عن الخير الأعلى ثم يلزم الإرادة به حسب ذلك من أنه قانون أخلاق (اتفاقاً على عدم ص ٢٢٢ و ٢٢٥ من ترجمة برنارد) ويظهر على أرسطو أنه أجاب سقراط في هذا الاتفاق بأن أوضح ما يمكن أن يثبت من أهمية عملية في البحث عن الخير الأعلى واكتشفه . من المحتمل أن شعورنا إذا كان به اعتقادات جازمة في هذه المسألة، وكان مستنداً إلى شيء من العرض الخفيف لقيمة الإنسانية إنما هو واجب وتفصيله فيسّر السعادة والثروة، فإن سلوكه بأكثره يصح مستظراً، ويعمل عن كثير من التقاضي . ومن غير أن يكون كاملاً ومن غير أن نستطيع تحقيق الخير الأعلى - وهو محال على الإنسان - فإنه يتناقض فلا يطغى إلى الكمال، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . وإلى لا أرسطو أراد أن يقول غير ذلك، وأرى هذا القولاً مبدوحاً لأنه مع ادعاءه من الشك . وإلى لا أرسطو على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الأخلاق ؟ ولكنني لا أجيب على الاتصال هذا الخط الذي يمكن أن يأتى بالقرائن العلمية - وربما يكون " كنت " قد تركه على يدي يذهب إليه الخاص أكثر مما يقضى . ولست أرى بعد في المقامبات الأخرى ما يستلزم الإرادة في مدخلها بالقبول .

§ ١٠ - كالزمامة الذين يقصدون حذفاً معيناً - كشيء يدعى محو .

§ ١١ - رسم بسيط - راجع ما في أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس محدوداً على ما تقدمه صريحته، ولا على ما ذهب اليه من . ويظهر في سبيلها أكثر عليه من ذلك، إذ يقتضي نواحيه إلى ما يطرب من الفهم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة المسالك ، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعاملوها . وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن يلبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة ، أعني العلم الإداري والعملية الأخرى ، وأنه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن عرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة . هذا يعطى من فقهه "فقه" في التبعات السياسية التي أمثلها في ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، بل السياسة تفردها . ولكنها ليست هي التي تصنع الأدب ، وليست هي المشكلة التي تدرس هذه المسألة الكبرى . مسألة الخير ، من الأمر على العادة . ليست السياسة شيئاً إذا كانت لا تتناول مبادئها الأساسية من علم الأخلاق . وإذا كانت لا تعهد في النهاية . وإن البراهين التي يأتي بها أرسطو . يلمع السياسة فوق علم الأخلاق ويعملها على العلمين الأساسيين من فقهية البدوي . والحق هو أن علم السياسة يختص بالعمليات في حين أن علم الأخلاق يختص بالبرهنة . ولكن الأمر هو ليس بهذه البساطة . ولما أن العمليات إنما تكون من الأفراد . فهي معرفة القاعدة العامة لكل منهم قبل كل شيء . واللافتة هنا أن التي تفضل على القبول هي راضية وهي كافية دائماً . وم يضع هؤلاء في الخط الذي وقع فيه هـ . أرسطو وكثير غيره على أنه . بل درس الملكة والسياسة على نود علم الأخلاق .

§ ١٠ - وأنه في الواقع هو الذي يبع ... وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها - هو حسداً تكون السياسة هي التي قد نظم علم الأخلاق بل تصنعه . ويحيط برجع الأمر إلى ذلك المبدأ البسيط الذي طالما عايناه أرسطو نفسه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذي يكون ويحدد الخير والشر .

- علم الطرق والعلم الإداري - من غير شك أن يوضع علم الأخلاق في صلب العلم الإداري .

§ ١١ - ونظراً إلى أنه هو الذي يستعمل - هذا حق . ولكن إذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فأنها ليست هي الراضة لها ، وأقل من ذلك وضعتها علم الأخلاق .

الأخرى. وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي، الخير الأجل للإنسان.
 § ١٢ - ومع ذلك فن المحقق أن الخير متقابل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة.
 على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة ومضاته هو شيء أعظم وأتم. إن الخير الحقيقي
بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق
على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على مسائل يتقاسمها.

§ ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل في هذا المؤلف حتى يكاد يكون
 مؤلفا في السياسة.

§ ١٤ - يقال على هذه المسألة كل ما هو ممكن أن يقال إذا عولجت بكل
 الوضوح الذي تستدعيه. ولكنه لا ينبغي أن نعتمد الضبط في كل مؤلفات العقل
 بشدر سواء أ أكثر مما نعتمد ذلك في كل مصنوعات اليد. فإن الخير والعدل،
 للموضوعين اللذين يدورهما علم السياسة، هما على الأراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي - ذلك هو الشيعة المتطرفة وغير الشبهة هذه الشبهة، ولم يكن
 حتى أرسطو إلا أن يفكر أن يشهد الأشياء الانسانية، فينتج أن السياسة تطبق لغيرها أكثر مما تطبق
 الأفراد انفرادا على ما هم عليه من صلب وشعر.

§ ١٥ - الخير متقابل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هذا يؤيد أرسطو الحق أكثر. ولكن
 مع ذلك فإن علم الفلك لا يزال بعده، ولا يرى أن الضبط هو أكثر في الفرد بكثير مما يمكن أن يكون
 أبدا في الجمعية الانسانية. وإنما صغراته يستطيع دائما أن يتحدى جميع الدلائل المتبادلة في الحقيقة.
 § ١٦ - حتى يكاد يكون مؤلفا في السياسة - في التبريد والتمشيد يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو
 يرى كل مؤلفه في الأحوال كقده بسيطة لولده في السياسة. وأنه يرى أنه بالسياسة يكون حكمة الأشياء
 الانسانية كما يقول.

§ ١٧ - أن الخير والمعادن الموضوعين اللذين يدورهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من
 السياسة، في حين أنه هو كل موضوع علم الاخلاق.

كثيرة القديس - إنه علم الاخلاق متى فهم الحق فهمه هو أقل خلاصات من السياسة بكثير، وإن له
 عند كل خير مستدير عليه مبادئ لا تقترن.

الى حد أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لهما أى أصل فى الطبع . § ١٥ - اذا كانت مع ذلك انطريات نفسها يمكن أن تنير خلافا شديدا فى الآراء وصلالات كثيرة الى هذا الحد . فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يجتنبون منها الا الشر . فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم . § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه . ينبغي أن يعرف أن يكفى برسم للحقيقة صكيف نوعا . ومتى كان التسديد ضرورياً لا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك .

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغي أن يتقبل كل ما سبقوه ها . وإن العقل المستنير لا يطلب التحليل والضيقة فى كل نوع من الموضوعات إلا بقدر ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذى يعالج . وربما يكون من وضع الشيء فى غير محله أن ينظر من الرياضى الحقان مجردا، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل .

§ ١٨ - رسم حقيقة ذكريف نوعا - هذا هو حيدم الله فى علم الأخلاق فوق غيره . على أن يرتبط به فى موقفه من التحليل . هو على كل ما يكون من الخطيب .

§ ١٩ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل . إذا كان اليان ليس له استدلالات مسبقة . فان علم الأخلاق يمكن أن يكون به هذه الاستدلالات . وقد كان يمكن أن يفسر أن يجد استدلالات مفراطة وأقلاعتون متجة تماما كاستدلالات أى رياضى . هذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا .

١٨ § - للانسان الحق دائما في الحكم على ما يعرفه ويكون قيسه فاصبا طيبا .
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .
ولاجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشياء . من
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديدا . فإنه ليس له
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تستغل السياسة وتستخرج
نظراتها . ينبغي أن يراعى على هذا أن الشباب الذي لا يستمع إلا لشهوته يستمع
لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذي يرى اليه علم السياسة
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملي قيل كل شيء .

١٩ § - حينما أقول الشباب أعني شباب العقل كما أعني شباب السن ، فإنه
لا فرق البتة في هذا العدد . لأن العيب الذي أتبه اليه لا يتعلق بالزمن الذي عاشه
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة . وأنه لا يترك
قيادته إلا لما جريا وراءه وغيابته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء
عقيمة تماما ، كما هي بالنسبة للذئب الذي هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان
على أنفسهم . وعلى الصبي من ذلك الذين يسير وراء رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

٢٠ § - ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الأولى في الحكم على أخلاق أولئك
الذين يريدون تعاطي هذه العلوم وعلى الكيفية التي بها يتفوقون دروسه ، وعلى الموضوع
الذي يتعمد في هذا .

٢١ § - الشباب في هذه الحالة - العقلية الصحيحة ، ولكنه استمراد قبل مائة سنة ، وقد عابه "عريف"
وهو في ذلك بعض الحق .

٢٢ § - من حسن السياسة هو الذي يترك من درس الأخلاق على ما يصلح أكثر من ذلك
تطبيق الشرائع .

الباب الثاني

و لنعرض الآن لبيان ما هو السعادة - الاختلاف الآراء في حقيقة السعادة ذاتها ، ولا بد من في هذا الكتاب ، لا أنبيها وأوجهها - تعاليف الأسماء من جهات صدور من المبادئ الأولية .
 ١ - فأن يتحكم محوذاً من السعادة بالحكمة التي يعينها ، فالحكمة من الذات كلف في إطار الناس ، ومن
 الحجة بحسب هذا نوع الرقعة وكذلك - فحسب - عدم كسبة العصبية ومدها في تحقيق السعادة -
 حلالاً لثروة .

١٨٤ - لنعد الآن من جديد إلى موضوعنا الأول ، ما دامت كل معرفة وكل
 نصيب بمزجه عقلنا ، بقصد به بالضرورة خيراً من نوع ما ، فنوضح ما هو الخير الذي
 على رأينا تحت عنه الياسة ، وبالشجعة الخير الأعلى الذي يتكئنا أن نلتزمه في جميع
 أعمال حياتنا ، ٢٨ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريباً عند الناس
 جميعاً ، فالعالم كالناس المستعيرين يسمى هذا الخير الأعلى بالسعادة ، وفي رأيهم العام
 أن طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيداً .

الباب الثاني - في الأدب الكون : الباب الأول والثاني ، وفي الأدب إلى أن يرد : الكتاب الأول
 الباب الأول والثاني والثالث .

١٨٥ - الخير الذي من رأينا تحت عنه الياسة - بقية الخط الذي ارتكبه في الباب السابق ،
 - في جميع أعمال حياتنا - يدعونا بطريق من حياة الأفراد وأحسن أعمالنا لا يدخل بالضرورة تحت هذا
 الشك - إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذي لا يستطيع أن يتدخل في حياته الأخلاقية ، ومع
 ذلك من السهل أن يرى أن سمو أرسطو هذا يتناول جميع أنواع الأفعال - في أمر الروابط بين الفلكا
 والعهد ، وهذه المراتب ، لكن كلها ياسة - في رده قد سدت كثير من جميع عذبات الوصية القديمة ، ومن
 هذه الجهة تشبه كل أخلاقها .

٢٨٦ - هذا الخير الأعلى السعادة - لا شك في أنها ليس يتعد في منه من الخير الأعلى ومن السعادة ،
 لكن من القبول يعني أنه لا يكون السعادة ، ولا يعني لأرسطو أنه يتكلم كما يتكلم البعض ، لأننا نرى أن

§ ٣ - لكن انقسام الآراء إنما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة . العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكمة . § ٤ - فالبعض يضعونها في الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والشاريف ، في حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عنه يتغير على الغالب في هذا الموضوع . فالمريض يرى السعادة في الصحة ، والفقر في الثروة ، أو إذا كان الإنسان مدركاً جهلة ، فإنه يقتصر على الإغجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويعلمون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أن فوق كل هذه النظريات الخاصة يوجد خير آخر في ذاته ، هو العلة الوحيدة في أن كل هذه الأشياء الثانوية هي أيضا خيرات .

§ ٦ - إن البحث وراء جميع الآراء في هذه المسألة قد يكون تعباً لا فائدة فيه ، وإنما تقتصر على أكثرها انتشاراً . أعني الآراء التي يظهر أن لها قسطاً من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يعيب عن نظرنا أن هناك فرقاً عظيماً بين النظريات التي تصدر عن المبادئ . والتي تنتهى إلى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون في أن

لا يجرى إلى السعادة والفelicity (من الصعب أن يوجد في أفلاطون شيء من الخير يمكن أن ينعصر إلى مثل هذا الخط) ولكن أرسطو في الواقع يعد من أمتاذه . وينتقل في أهمية السعادة .

§ ٨ - يضعونها موضعاً آخر . إن قوله هو مذهب آخر . . . وكان يمكن أرسطو أن يخلف أكثر من ذلك أن يقول : العلة والفelicity والخير ... الخ .

ينظر إلى العاقبة . تلك الدلائل حقا . وكل واحد من أمتاذه في باب الأخلاق أن يضع هذه بصحتها .

§ ٩ - ولقد ظن أحيانا . . . إنما هم أفلاطون الذين يذهب أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ١٠ - وقد كان الحق مع أفلاطون . . . لقد حار المنطوق في تعيين الفقرة في شرح أرسطو . ويظهر أنها تطبق تماما على المناقشة الكبيرة في الكتاب ١٠ من الجمهورية التي دلت على الصبح المنطق

يسأل ويبحث عما إذا كان الخط الحقيقى يقتصِر في الصدور عن المبادئ أو في الصعود إليها . والشأن في ذلك كاشان في مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة إلى الخطة أو بالعكس من الخطة إلى القضاة .

٨٨ ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة إليها وإما بصفة مطلقة . وربما يلزمنا أن نتدبى بالتى هي مشهورة بالنسبة إليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هي التمهيد الضرورى لأى كان يريد أن يدرس دراسة متبجعة مبادئ القضاة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة .

٩٩ - المبدأ الحق في كل الأشياء إنما هو الواقع . وإذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكاف . كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود إلى علته . فتنى تمت للأشياء المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

أن يصعد إلى المبدأ . ومن هذا الخط الذى يصدور عن عروض البسطة التى يتقدم مبادئ بعض المبرهنات إلى نتائج غاية الدقة كذلك . (راجع المجلد السادس ص ٩٠ والمجلد السابع ص ١٠٦ من أربعة كراتان) .

١٠٠ - مشهورة على وجهين - هذا كبر عادى عند "المشاهير" . رابع عن انحصار كتب الألفية لأربعة الكتب الأولى . الباب الثانى ف ١١ والأشياء الأكثر شهرة بالنسبة إليه هي تلك التى يعرفها الناس إجماعا . ولذا أكثر شهرة فى ذاتها كقولهم على الأملاق هي الأشياء السريعة عند عقل . وهو الأصعب على العاصية .

١٠١ - مبادئ السياسة - كان الخطر أن يقول : لأول "مبادئ" هي الأخلاق . ولكن أرشدوا فإلى منطقية طريقته .

١٠٢ - مبدأ الحق في كل شيء إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو الظاهر الذى يتبدى للحواس . ومن العرب من أطلقوا المبدأ على (أو بالأحرى الطبيعة) بدت أن لا يكون مستقفاً من العقل فخرى .

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الإنسان يبحث لا يعرف
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزود" هذه :

"الأحسن أن يقود الإنسان نفسه بنفسه . بأن يعلم ماذا

يفعل للوصول الى الغرض الذي يبغيه ، وحسن أيضاً أن

يتبع رأياً حكماً لغيره . ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم

الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأحمق الذي يتركه كل أحد"

١٠٤ - لكن ليرجع الى النقطة التي حدثنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تماماً أن يتخذ الإنسان له معنى من الخير ومن السعادة بما
يلقى من العيشة التي يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامة الغليظة إذن ترى السعادة
في اللذة . ومن أجل هذا هي لا تحب إلا العيشة في ضروب الاستمتاع المادي .
ذلك في الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صوف من العيشة يمكن على الخصوص
تمييزها . أولها هذه العيشة التي نكلمنا عليها آنفاً ثم العيشة السياسية أو العمومية .
وأخيراً العيشة التأملية والعقلية .

١١٤ - وإن أكثر الناس على ما يظهر هم على الحقيقة عبيد يتعبدون لبعض

ذو نفهم عيشة البهائم ، وإن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق . ويبرز لهم فسادهم في يظهر .

حكمة "هيزود" هذه - "الأعمال والآداب" ٣٠٦ "هيزود" ٣٠٦ - "سب" الى متى
رواها أرسطو ليس من شعر "هيزود" على ما يظهر . وإن كان قد قال "هيزودوس" في صفة الآلهة
أنه على أنه متذكراً به . وقد عرفت الحريفة والجميل قدم هذا ما دام يصعد الى الأفق الى أين أرسطو .
١٠٤ - في هذا لنا - أحسن أرسطو نفسه الاستعداد الذي استقرده .

خطأ تماماً - هذا يمكن أن يكون خطأ تماماً ولكنه خطأ طبيعي . وإن هذه المذاهب وبها قد سقطت
في الأدب أن أرسطو الكتاب الأول الباب الرابع .

١٠٥ - إن أكثر الناس - تبيد أرسطو هذا يمكن أن يكون في زيت أقل دقة منه في زيت . ولكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين هم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلموا أنفسهم إلى الإفراطات الجذرية "بمباراة يال".

§ ١٢ - على ضمة ذلك العنصر المتنازع الشبهة حقا تضع السعادة في الجهد . لأن هذا هو في الغالب الغرض العادي للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هي شيء أكثر سطحية وأقل مكانة من ذلك التي يزعم البحث عنها هنا . فإن الجهد والتشويق يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذي يتقبلها . في حين أن الخير كما نعلمه هو شيء شخصي محض . ولا يمكن إلا بعناية الصعوبة نزعه عن الرجل الذي هو حافس عليه . أزيد على هذا أن الإنسان في الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب الجهد إلا لينتبه هو نفسه من "المعنى" الذي يتخذ من فضيلته الخاصة . يبنى لافسان أن يجوز إكرام الناس العقلاء والمثلاً الذي هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافي للأهبة التي يقدمها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى في أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها الميزة الرفيعة على الجهد لدى يسعون إليه . ويحفظ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هي بالأولى الغاية الحقة للإنسان لا الحياة السياسية . غير أن الفضيلة نفسها هي بالديهي واقعة جدًا متى كانت منفردة ، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء المليء بالفضيلة لا تكون إلا نومًا أو بلا وعقلية من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يغشى الناس كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

سواء لمعنى لا إلى أكثر من أن يكون هو الحقيقة . فإن موضوع الفلسفة ومفهومها هو أن البشر يدرسونهم في الحياة . فلا فرق بين الجهد وبين .

- - - - - (لا شك في أن "توماس هوبز" كان بحث نفسه في "مقدمة" (توماس هوبز ١٦٥٠ ص ١٩٠)

§ ١٤ - على بالفضيلة - من الصعب أن يتصوره . دون فضيلة الإنسان المتفرق في العود .

أثبتة بقرينة أن الانسان الذي قد يعيش هكذا سعيداً ، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محدودة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذي أفضنا الكلام عليه في موضوعاتنا .

§ ١٤ — الصنف الثالث من العيشة بعد الذين خصصناهما إنما هو العيشة التأملية والعقلية ، ندرسه فيما يلي .

§ ١٥ — أما العيشة التي لا يقدر لانسان فيها لنفسه إلا أن يرى ، فتلك هي ضريبة من القسر وإجهاض المستعدين . غير أن الثروة بالبدني ليست هي الخير الذي نبحث عنه . فإن الثروة ليست إلا شيئاً نافعا ومطلوباً لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فإن الصنوف المختلفة للحياة التي نكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تتخذ الغايات الحقة للحياة الإنسانية . لأن الانسان لا يحبها إلا لذاتها على الإطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هي الحقة على رغم جميع المتبادلات التي كانت هي موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

• قضية شخصية عامة — . حذ القصة الشخصية في الطوبى أو البرهان — الكتاب الأول باب الثاني ف ١ و ٢ لأن القضية الشخصية هي ذاتها التي هي من الإمكان أن تكون هي خير من السامع .

• في موضوعاتنا — كانت موضوعاتنا ذاتي — أستطيع أن أجعلها بسيطة ولدينا تعريف على التعريف ما هي موضوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها "ديوجينيس" فلا يرى في هذه وهي مؤلفة من كتابين . الكتاب الخامس الباب الأول من ١٠٩ صفحة فبدلاً . ويرى يظهر من أقوال القسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعاً بموضوعات مختلفة . وقد تسمى "أوساطاً من" "إسقاطاً" ، على بأنه أن اسم "الشيء" قد أطلق على شيء لا أرسطو كانت تسمى "وغيره" بعد هذه واحدة . وقد تعرف "المتطوع" بهذا الوعاء .

§ ١٢ — ج ١ — . الكتاب العاشر باب السابع .

§ ١٦ — الثروة ليست هي الخير — يذكر أن يرى في الكتاب الأول من السياسة في الباب الثاني الرابع ١٠ — مماثلة لما ذكرناه ، هو الخلق إلى الحيات ١٠ .

الباب الثالث

المعنى العام للعدد - العدد مذهب "المثل" (الأول) - وجود مختلف - المعنى ليس واحدا ،
 ودام أنه في "المفولات" وأنه يوجد عدة مذهب - في أن المعنى والظاهر يشبهان - المعنى غير مطلق
 أو "مفلس" - المعنى بين المعاني التي هي جبروت بدلتها وبين التي ليست جبروت بالأسباب هي -
 المعنى - مع هذا غير - أكد لودس معرفة المعنى هو دراسة في المعاني الموضوعية التي يملكها الإنسان
 ويستعملها .

١٨ - وربما يكون ملائما أن ندرس المعنى في معناه العام ، فنذكره إذن المعنى
 المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك في لا أخفى أن بحثنا من هذا
 القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب "المثل"
 قد وضعه أشخاص أعزاء علينا ، ولكن لا شك في أنه سيُعلم وسيرى كواجب تحقيق
 من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دامت أدعى إلى
 فيلسوف ، وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ،
 نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق .

باب الثالث - الأقسام الكبرى للكتاب - الأول باب الأول - الأقسام إلى "أوديس" الكتاب
 الأول باب الثاني .

١٩ - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا نجد أرسطو ذات مثل هذه الاعتبارات عند المعنى هو
 مشهور .

الصداقة وبين الحق - هذه الكلمة قد ذكرت عند أرسطو ثلث مرة في باب للكلمة الجديدة ،
 ولقد استعملها أرسطو في أشد لهجته ، لأن أرسطو هو يعتبر من القادة "هومروس" يقول :
 "نعم من المزايا أن يرضى الحق أكثر من رعايته رجلا" (جمهورية الكتاب العشر من ٢٣٥ رجلة
 كوزان) ، ويذكر المسيو "كوزان" أن هذه هي أصل كلمة أرسطو ، ونفسه "كامبريدج" هذا
 شبه بهبه .

٢٤ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة ، يقول المناه : إن هذا هو الذي كان يتمتع من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالتغير مفول على السواء في مقولة الجوهر . وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته أعني الجوهر هو بطبيعته نفسه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يفوز بين جميع هذه الخيارات « مثال » مشترك .

٢٥ - نصيف الى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حيث أن الخير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الاضافة هو النافع . وفي مقولة المقياس هو الفرصة ، وفي مقولة الأثر هو الوضع المتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حيث أن البديهة الغير ليس ضرراً من العلم المشترك جميعها . إنه ليس واحداً لأنه إن يكنه ، فإنه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

٢٦ - إن الخير أدخلوا هذا الرأي - أورد الأول : من حسب أولاهون هذه لا توجد مثل الأشياء ، أي هي تابعة لبعض مثل سابقة ولاحقة . ويضاف الى حسب أولاهون الخيارات هي تابعة هكذا في المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال غير في ذاته . وعليه تكون نظر بات أولاهون نفساً ممتدة زياً .

٢٧ - نصيف الى هذا - أورد الثاني : الخير ليس واحداً ما دام أنه موزع ومختلف في المقولات المختلفة .

§ ٤ - وفوق ذلك أيضا فانه ما دام انه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد . يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الطيريات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك . فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة للطيريات مقولة واحدة . حيث علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم القياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجياز فيما يختص بالتمريض .

§ ٥ - قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته . وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للإنسان في ذاته ، وبالنسبة للإنسان الحية هو حية واحد بعينه . وهو حية الإنسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أي فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة . لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ - كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ - وفوق ذلك - الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة هذه الطيريات انفسومية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ - الخير في ذاته - ضرب آخر من الردود : هذه ليست موضوعة أيضا إلى مثال الخير على الخصوص . بل هي موضوعة على وجه العموم نظرية المثلث الأسود . وهذا يفل أوسطر في ذلك . فإن هذا التعبير « في ذاته » ليس على قدر . يتصوره . فانه يدل على المقام الذي حاول أوسطر قبله أن يضع له نظرية . وهو في مذهب أفلاطون أنه مركز كبير . من هو أسير فيه . إذ أفلاطون لا يرى أن الإنسان في ذاته والإنسان هو شيء واحد بعينه . فم أن التعبير أفلاطون هو أكثر صفا . وكان يلزم أن يضاف . فليس من أجله لا أن يصاب طوله فيه .

خير أثر لأنه يكون أديا . ما دام في جنس آخر أن بيضا يبقى سبين طوالا ، لا يكون من أجل ذلك أشد بيضا من بياض لا يبقى إلا يوما واحدا . § ٧ - إن مذهب الفيثاغوريين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً ، إذ يضعون الوحدة في السلسلة الهرمية التي فيها يضعون الخير أيضا . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه "مفسر زيف" أيضا .

§ ٨ - لكني لم ترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في عمل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفسير الذي قدمناه آنفا فيقال : إن المثل التي عمدها إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع ، وإنما لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُكتفى وتُحب وحدها ، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بامر بن سبيل طوالا - هذا رد يوشك أن لا يكون جدياً لأنه يتعلق بالأشياء المتأخرة صرفة بخلاف الخير ، المادة هي عنصر معتد في سلة الخير ، وإن أرسطو قد اعتد به في هذه السلسلة رخصية .

§ ٧ - مذهب الفيثاغوريين - ر . الفيثاغوريين الكتاب الأول باب الخامس طبعه باريس ١٩١٦ ص ٢٥ .
§ ٨ - هذه نقطة الأخيرة - في عمل آخر يدرس أرسطو مذهب الفيثاغوريين في المناهج في الكتاب الذي ذكره آنفا - ر . حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أقره كتابا خاصا بفلسفة "مفسر زيف" و "زيتونوطا" . على أنه ربما كان هذا النوع : "هذه الفطنة الأخيرة" لا تنطبق إلا بدرجة أخيرة ، ولكن جوابه لا يستطيع القول في أي مكان بالعصبة تكثر عند أرسطو إن لم يكن في الكتاب الذي عثر من المخطوطات . وإن "أوسطراط" يوصي هذه الفطرة التي الأولى أي الفطنة التي اعتدله في نزعته .

- على هذا التفسير الذي قدمناه آنفا - النص ليس في هذا المقام من النص . وإن التأييد الذي أعطيه هو أيضا تأويل "أوسطراط" .

تنتج هذه الطيريات ، أو التي تساعد على حفظها بأي وجه كان ، أو ترصد ما هو ضد
ها وتبيده لا تسعى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ - حيث قد هذا التعبير بالطيريات يمكن بالبداهة أن يؤخذ على معنى مزدوج .
فمن جهة الطيريات التي هي خيرات بذواتها ، ثم الطيريات الأخرى التي ليست كذلك
إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكن أن تفصل وغير الطيريات في ذاتها عن الطيريات
التي تصلح لجود تحصيل تلك . ونبحث ما إذا كانت الطيريات في ذاتها على هذا الفهم
هي حقيقة بيعة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ - ولكن بداهة ما هي بالضبط الطيريات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات
في ذاتها ؟ هل هي الطيريات التي تنفخ أيضا ونحو كانت متعزلة مثل الفسكو وراي .
أم هل هي أيضا الأذات القلانية أو التشاريف القلانية على الخصوص ؟ هي تلك
الأشياء التي يمكن أن تنفخ أيضا لأجل شيء ما آخر مواها ، ولكنها مع ذلك يمكن
أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للثال ونحوثال
وحده ؟ وحيث قد يصير المثال عينا وغير مفيد البتة .

§ ١١ - ولكن إذا كانت الأشياء التي بحثنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ - غير مزدوج . - قسم الطيريات هذا بشان التقسيم نحن أجواء أرسطو ثم سبق عن
الاعمال ، الباب الأول الفقرة الثانية .

- تحت مثال واحد - كما يريد فلاطون .

§ ١٠ - تحت وغير مفيد البتة . - نحن أرسطو من فكرة لا الهدف . فان المثال يكون عينا وغير
مفيد إذا وذل ذاته وحدها ، وإذا قصر عن كل الطيريات الطعمة من غير تلك التي عينت لها .

§ ١١ - خيرات في ذاتها . الطيريات التي تنفخ لأجل ذاتها فقط ويعترف بغير من كل فئمة
أخرى .

ما هو الشيء الذي هو
الذي هو الشيء الذي هو
الذي هو الشيء الذي هو

الذي هو الشيء الذي هو
الذي هو الشيء الذي هو
الذي هو الشيء الذي هو

يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للتلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود أغياراً مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيارات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئاً من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيارات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسمائها (المشتركة) وهذه المبهمة التي تخلفها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أولاً لأنها ترمى جميعاً إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلاً النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس . ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

§ ١٣ - ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فإن معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال . لأنه إذا كان الخير الذي يسند إلى أشياء بهذه

- تكون الحدود أياً را - وهذا اقتراف جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التي تكون عدمها مختلفة لا يمكن أن يكون له مفعول كل واحد . وهذا الاقتراح هو أيضاً أقل الزا من السابق . لأنه إذا كان حد كل واحد من الخيارات الخصوصية التي يذكرها أرسطو هو مختلف ، فإن حداً من جهة كونها خيارات عام ها ، وبالنتيجة واحد فيها جميعاً . في الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اقتراحه .

§ ١٤ - بـ آخر من الفلسفة - المتأخر بقا أو الكاتيفور باسم أي المقولات العشرة . - وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة لبقا - أي إسالة متعلقة بهذه النظرية على المتأخر بقا إلى التصورات المخطئة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلاً .

الكثرة ويجعل عاماً لها جميعاً هو واحداً كما يدعى، أو إذا كان شيئاً منفصلاً موجوداً بذاته، فإن من الواضح تماماً من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الإنسان ولا أن يتعاطاه، وإذن فالذي تبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الإنسان أن يصل إليه.

§ ١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الإنسان تحصيلها وتعاطيها : لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضرباً من التوديع، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تنوّرت في هذه النقطة.

§ ١٥ - ومع اعترافي بأن هذا الرأي على شيء من الوجاهة عظيم يجب علىّ مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التي نغدها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمي إلى غير نطلي، ولو أنها تميل إلى سد حاجتنا، فإنها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته، وليس من الممكن اقتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين يتكفرون مساعداً قوياً كهذا ولا يهتمون عنه البتة.

§ ١٤ - من المنفعة الكبرى - كما يمكن لأفلاطون طرحه آخر في نصراً « المختار » . و« يدعى البتة المعنى العام هو ألا نأخذ أن يحصل فهم الخير ونفعه في الحياة العملية . « ان « نديسون » و « الجمهوريّة » و « القوانين » كانت ذلك . ومن الغريب أن نحياء بكر فكرته تماماً على هذا النحو . - وصالح لأن يكون لنا ضرباً من التوديع . - مغربة مشابهة للقرية التي استخدمها أرمطوف في « سوي » في الباب الأول في الفقرة السابقة .

§ ١٥ - ترمي إلى غير نطلي - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص ينطلي، فلا ينبغي لها أن تستغنى عن غيرها على وجه العموم . وقد يكون غريباً ونعظراً أن الطب عموماً عن أن يشغل ألباب الصحة، بل ذهب فيحق

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يرى ماذا ينفع الخائلك والبناء في فئهما الخاص معرفة الطير في ذاته . ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصحة : فإنه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو عبارة أحسن إنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في العلم كما يمكن علة أن تعلمه . ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم يكون وجهته دراسة الخير من العموم ، وفي الخصوص العلم بالأخلاق . وهذا العلم ليس علم يقع على العلم في علم أو علم في علم . بل إننا نحقق العلم بالأخلاق . والطبيب يؤمن وطبقته أحسن كما كان وليسوا أكثر . أي أن الخبرة العامة تفرقهم فقام في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذي يسمى به .

§ ١٧ - أحسن صوب - يظهر أن مثل "الفراسة" كان يجب أن يترجم أو يفسر من أنها تصور رأي مدعوه هذا ليس خطأ . الخائلك صيب ... ليس صحيحاً تماماً . فبعض الشيء من الآخرين . من الخلق شغلي . له دافعاً لا يترك في كيفية فهمه فله وتقليده .

✓ وقد رأى "سرف" أن أرسطو في عداله في نظرية "المشاة" لا غلامون كان دقيقاً غير واضح . وإن هذا الصوب حق ، ولكن "سرف" ذهب أبعد مما ينبغي . إذ على أن دقة يترى مثل أرسطو لا تتأهل للشرح والتفسير .

الباب الرابع

الخبر في كل صنف من الأصناف هو غاية التي لأصلها يُعَدُّ أدنى - السعادة هي غاية الأختيرة بجميع أعمال الإنسان، فهي مستغلة وكافية - السعادة لا تعهد من غيرهم ولا يعرفها غيرهم - خاص بالإنسان - وهذا العمل هو وظيفة النفس السيرة بالصديفة

١٨ - لتعد مرة أخرى إلى الخبر الذي تبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون :
 بدأ الخبر يظهر مختلفا جدا تبعا لتصنوف العمل المتنوعة : وتبعا للفنون المختلفة ،
 وحيدته هو غير في الطب ، غير في فن الحركات العسكرية ، وهكذا بالنسبة لجميع
 الفنون بلا تمييز . فما هو إذن الخبر في كل واحد منها ؟ أليس هو الشيء الذي من
 أجله يصنع كل الباقي ؟ في الطب مثلا هو الصحة ، وفي فن الحركات العسكرية هو
 الظفر ، وهو البيت في فن العبادة ، وهو غرض آخر في فن آخر . لكن في كل فعل ،
 وفي كل تصميم أدنى ، الخبر هو الغاية نفسها التي تُتَقَدَّمُ . ودائما من أجل تلك الغاية
 يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي . ونتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان
 أن يفعله على العموم غاية عامة إليها توجه كل أفعاله . فهذه الغاية الوحيدة هي الخير
 كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه . وإذا كان يوجد عدد غايات من هذا القبيل ،
 تكون إذن هي الخير .

باب الرابع - لأدنى الكتب الكتاب الأول الباب الرابع ، ولأدنى أو أواخره - الكتاب الأول
 باب الرابع والكتاب الثاني باب الرابع .

١٨ - خبر أدنى بحث عنه ، الخبر في تحيدته ، خبر العمل .

- في كل صنف ... في كل تصميم أدنى - هذه هي بيننا الكلمات التي - تصالها أو سمعوا في أول هذا
 المؤلف (د - باب الأول ف ١) . وأنه لا كره له في الفقرة الآتية أنه يرجع إلى الفقرة التي ابتدا
 به ، غير أنني أرى أن يكون تأويله القاصد .

٢٤ - حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدي مناقشتنا إلى النقطة عينها التي كنا صدورها منها . لكن يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

٢٥ - كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي ، وأنتا نستطيع أن نبغي بعضها من أجل الأخرى ، كالمثورة مثلا والموسيقى وفق الناي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات ، فمن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها ، ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا ، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهيا وكاملا ، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل ، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

٢٦ - قبل هذا المعنى ، الخير الذي يجب أن نبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي نبحث عنه لأجل خير آخر . وإذا الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي وانتهى هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

٢٧ - لكن ذلك على التحقيق الخاصة التي هي المساعدة على ما يظهر ، فإنه لأجلها ، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا إلى شيء آخر . بل على

٢٨ - إذ كان يوجد... الله لا يفسد من هذه الحقائق عدة مرات . وسيعبر عنه بعد مرات أيضا .
وقد كان يجب عليه أن يبرر أكثر صراحة . من جهة لا يمكن أن يكون إلا من واحد . ذلك
من أصول أنه يمكن أن يكون . البتة أن من فتح باب الاستدلال به .

٢٩ - السعادة - يستبدل لدهو من السعادة بمعنى الخير ، وهذا هو كل فرق بين أوديه وأريب
أفلاطون وفصوله عن مركز السعادة . أنه لا يستلزم أن تصير هذه الفترة أكثر حداثة من الألفاظ .

الصدقة متى نحن نطلب الشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فأننا نبقى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، مادام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق في كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، في حين أنه لا أحد يمكن أن يبغي السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شيء ، كان سواها .

٦ § - على أن هذه النتيجة التي وصلنا اليها آتيا يظهر أنها ناتج على السواء من معنى الاستقلال الذي نسيده إلى الغير الكامل ، إلى الخير الأمل . ومن الواضح أننا نعتقد أنه مستقل عن كل شيء . وحينئذ نتكلم على الاستقلال لا نبقى أننا نقصره على الإنسان الذي يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذي يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه ، مادام الإنسان هو بالطبع كذلك اجتماعيا ومسياسيا . ٧ § - لاشك أن في هذا مقاييس يلزم معرفة الترامه ،

لأنه في أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الإنسان ، ولكن نقول أن أنه لا يمكن أن يكون السعادة وجودا بل يصح به أن يوجد ، إلا أن كان المراد منه الأحاسيس . فتبع من ذلك حتى أنه لو اختلف من أول من السعادة ، ولكن عند هذه أوصلوا يقول : أنه أكثر نهتنا وأقل سعادة . أنا أريد جعل السعادة والتغير متغير . فلا تكون السعادة دون الاستقلال . ومع ذلك نرى لأحد بغيره الأصدقاء والتكلم دائما عن السعادة على حق كل شيء . على أن السعادة كما يعتقد أيضا هذا تكاد لا تكون أكثر من "شئ" الخلق الذي حارسه الله على أن لا يملكون .

٦ § - الذي يحيا لأهله وأولاده وزوجه . الخ . فكيف في هذه سعادة ، وأنها لا تدرك في الزمن القديم ، بالطبع كانت اجتماعيا ومسياسيا . - ر . - دراسة حيث من هذا المعنى الطاهر محض بالمادة كـ ١ .

ب . ١ . ٢ . ٣ . ٤ . ٥ . ٦ . ٧ . ٨ . ٩ . ١٠ . ١١ . ١٢ . ١٣ . ١٤ . ١٥ . ١٦ . ١٧ . ١٨ . ١٩ . ٢٠ . ٢١ . ٢٢ . ٢٣ . ٢٤ . ٢٥ . ٢٦ . ٢٧ . ٢٨ . ٢٩ . ٣٠ . ٣١ . ٣٢ . ٣٣ . ٣٤ . ٣٥ . ٣٦ . ٣٧ . ٣٨ . ٣٩ . ٤٠ . ٤١ . ٤٢ . ٤٣ . ٤٤ . ٤٥ . ٤٦ . ٤٧ . ٤٨ . ٤٩ . ٥٠ . ٥١ . ٥٢ . ٥٣ . ٥٤ . ٥٥ . ٥٦ . ٥٧ . ٥٨ . ٥٩ . ٦٠ . ٦١ . ٦٢ . ٦٣ . ٦٤ . ٦٥ . ٦٦ . ٦٧ . ٦٨ . ٦٩ . ٧٠ . ٧١ . ٧٢ . ٧٣ . ٧٤ . ٧٥ . ٧٦ . ٧٧ . ٧٨ . ٧٩ . ٨٠ . ٨١ . ٨٢ . ٨٣ . ٨٤ . ٨٥ . ٨٦ . ٨٧ . ٨٨ . ٨٩ . ٩٠ . ٩١ . ٩٢ . ٩٣ . ٩٤ . ٩٥ . ٩٦ . ٩٧ . ٩٨ . ٩٩ . ١٠٠ .

لأنه إذا اعتدت هذه العلاقات لتناول الأصول أولاً ، ثم الفروع من كل الدرجات ، ثم أصدقاء الأصدقاء ، فذلك وقع للأشياء إلى اللانهاية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فإن ما نعي بالاستقلال هو هذا الذي ، مأخوذاً على افتراضه ، يمكن تصيرورة الحياة مرغوباً فيها ، ويعمل أن لا حاجة بها إلى شيء أيا كان . فهذا بالضمط على رأينا هو منهية السعادة . ٨٩ - لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوباً فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها إلى أن تؤلف عدداً مع شيء أيا كان ، فإذا وجب أن يضاف إليها أي شيء كان ، فمن البين أنه يمكن الجمع بينها وبين أصغر الخبرات حتى يصير هو أيضاً مرغوباً فيه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هذا الذي يضاف إليها يأتي بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن خيراً أكثر هو دائماً مرغوب فيه أكثر من خير أقل . على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكثف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان .

٩٠ - لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخبرات - الخير الأعلى ، يمكن أن يرغب مع ذلك في معرفة طبعها بما هو أكثر جلاله .

٩١ - مراد آخر - قد يكون من الصعب أن نعرف بالضبط المكان الذي نأخذه فيه أرسطو هذه المسئلة . أمر أنه في طريقة هذه الفقرة . فإن أرسطو قد بحث فيها عن العقد الذي يجب على المرء أن يفتد به علاقته لأحد أن يؤدي كل هذه التوجيهات عن الوجه الكامل (ر ١٠٠) إلى ٨٩ ف ٩١ و ٩٢ .

٩٢ - أن تؤلف عدداً - هذه الفقرة يظهر أنها دالة جداً وإن كانت قد حيرت المفسرين كما أنه من ذلك التفسير "إل" ج ٢ من ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول صراحة : إنه لا حاجة إل أن يضاف شيء أيا كان إلى السعادة لتكون مرغوباً فيها بذاتها .

٩٣ - غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان - ربما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو عنه ر ١٠٠ سبق ب ٩١ ف ١ .

§ ١٠ - أن أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل أنهم إنما هو العلم بما هو
العمل الخاص للإنسان ، حينئذ كما أنه بالنسبة لموسيقى والمصور التماثيل ولكل فني ،
وبالمجمل بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون أي وسه كان ، يظهر
أن الخبير والكامل هما في الصفة الخاصة التي يقومها ، كذلك - على ما يظهر - الإنسان
يجب أن يبعد الخبير في عمله الخاص إذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على
الإنسان أن يفهم . § ١١ - يمكن إذا كان البناء والمخاطبة الخ لم صفة خاصة
وأفعال خصوصية فلا يكون للإنسان من لعمل شيء " أن يكون الطبيعة قد حكمت
عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من
البدن ، يؤدي بالبدن وظيفة خاصة . كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الإنسان بصرف
النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة ؟ ولكن ما عسى أن تكون
هذه الوظيفة المشخصة له . § ١٢ - أن بعض تلك وظيفة عامة يشترك فيها
الإنسان حتى مع النباتات ، وليس بحث هنا إلا عن هذا الذي هو خاص بالإنسان
دون سواه ، فيلزم حينئذ أن نوضع خارج حدة البحث حياة التغذية ،
وعلى أثر ذلك تأتي حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة في ثوبتها تظهر عامة على
السوا ، لكانت أخرى : لخصان وملتور ، وبالمجمل لكل حيوان كما هي للإنسان .

§ ١٣ - على الخاصيات - هذا في الواقع مع هذه الحياة الموجودة في الأرض ، ولكن ليس مع
بعضها الفروع .

• إذا كان ثمة مع ذلك - ثمة مع طبيعة - ويزداد بسوء التوراة . وما كان جزءا من ذلك . د . د .
سواء في أي .

§ ١٤ - حتى مع هذه - راجع في كل هذه - بدلت - من يوليها - النفس له .
- د . د . د . د . د . د .

§ ١٣ - سبق إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذي لا يزيد على أن يطيع العقل ، والجزء الذي هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به في التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج . يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة في الفعل . لأنها هي تلك التي يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذي يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ - حينئذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هي فعل النفس مطابقا للعقل ، أو على الأقل فعل النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هي بالجنس وظيفه الكائن الفلاني ، فالتا معنى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى . كما أن عمل الموسيقى يشبه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه في جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذي يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا يحمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى . يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . إذا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نعلم بأن العمل الخاص

§ ١٥ - الجزء الذي لا يزيد على أن يطيع العقل - كل هذه تقاسم مستندة من أفلاطون ، رابها صريحة تماما .

- عن الخصوص من الوحدة في النفس - وليس بالوحدة فقط ، أي أنه خدمة وشاراتها لعمل الآلة وليس فقط شاراتها تستطيع أن تفعل ، أي باعتبار نظري مجرد .

§ ١٦ - نفس النفس مدبرة للحق . ليس هذا هو المدبرة . بل هو واجب .

- هذا الكائن الراقى - مبدأ مهم جدا موضوع في قلب مثابه هذا في كتاب السياسة ، وأنه لا يزال أشد عموما . السياسة ١ ب ٢ ف ١٠ من صيني ساجيا . وهذا هو الذي يعمل جميع الأبحاث التي أجريت على الخوشتين أو على الحيوانات لتصبح الطبع الانساني هو ذو طبيعة في عزقها .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستقرار أفعال بصاحبها العقل . يمكننا أن نعلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تتم حسناً وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنسبة لغير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة ، فإذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكهن . § ١٦ - زد على هذا أيضاً أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة عامة بأسرها . لأن حطافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيداً محظوظاً .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة - هذا التعريف محل الاعتراض . ولكن مغزى ومصلحة هؤلاء يدعون إلى الواجب ، ويذكرون إلى السعادة . وهذه الفقرات المذكورة في السبعة ك ع ب ١٢ ف ٣ ر ٤ ص ٢٢٩ و ٢٤٠ من طبعي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة عامة بأسرها . استدلوا بأن ذلك من مراتب وليس من مزية انفراد . - سعادة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جعل شهر الله لأرسيمو .

الباب الخامس

في ذلك رسم السعادة هنا ناقص لهذا لأن من منه - الزيادة مع هذه النظرية - لا ينبغي أن يندرس.
 القسط في جميع الأشياء هو سواء - أهمية هذه الملاحظة -

١٤ - لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للغير - فمن الضرورة التي ربما كانت مفيدة أن يندأ بخطط هذا الرسم الناقص أولاً لترجع بعد ذلك إلى هذه التقاطيع الأولى - متى أحكم الرسم كان كل امرئ - على ما يظهر - قادراً على أن يواصل العمل ويحقق كل تخصيبه - إلى الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم - أو إنه على الأقل مساعد قوي على اكتشافها - فبه مصدر لارتقاء جميع الصنوف - لأنه متى حقق الفن - فما من أحد لا يستطيع أن يساعد في إتمام ما به من النقص على التوالي -

٢٥ - كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفاً - فنذكر أنه ليس عدلاً أن يقتضى في كل الأشياء درجة واحدة من الضبط - ولا ينبغي أن يطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للعادة التي تكون فيها - بل ينبغي أن يذهب المرء إلى عدم تخصيبه إلا بالقدر

- الباب الخامس - ليس في الأدب الكثير ولا في الفنون أو العلوم ما قبل هذا -

١٥ - الرسم الناقص - ر - سبق في الباب الأول ص ١٤

- إلى الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم - غير أن خطراً من تكرار ذلك في العلم المعاصر
 - عند السطحية تجريه - ص ٢٤ ف ٤ ص ٤٣٤ من ر - وهذه الطريقة هي مع ذلك حذرة ومهينة
 هذا - ومن ذلك تكرار التقدم ليست جديدة

٢٥ - ما قبل آنفاً - راجع ما سبق ص ١٤

المؤلف مع القبط والطوائف التي يطبقها . وهكذا في الواقع يبحث البناء والمهندسين
بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحد مما لا يهمل منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة
التي يزاولها . والآخرون يدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطالب إلا الحق
ولا يتامل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه في جميع الأشياء الأخرى حتى
أن تصبح مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

٣٤ - إن سببا مما لا للسابق بصطورتنا أن لا نبقى الصعود إلى العللة في جميع
الأمور على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يبين بحلا وجود الشيء .
كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، لأن وجود الشيء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن
من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسة .
وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فينبغي تعلم معالجة كل واحد
من هذه المبادئ بالطريقة التي يوافق طبعه . وذلك أفضل ما يبدل من العناية لتجويد
بيانها . إن هذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج
منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ، ما
وإنه وحده يكفي لإيضاح كثير من النقط في المسائل التي يتناقش فيها .

عندما أن تصبح مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال عمدا . - معارضة بوجوده في الحق ولا
تدرك أن أصلها .

٣٥ - وجود الشيء هو مبدأ . - واجمع الطريقة يجب فيها سر ب ٢ ف ٤ .

الاستقراء . - الحساسة . - نظر القوم الأخير ٢ ك ب ١٩ من ٢٨٦ وما بعده من ترجمته .

بنوع من العادة . - لأهل المبادئ الأخلاقية .

من أصل آخر . - هذا مهم .

بداية أكثر من النصف . - من يستفيد به يستفيد في كثير من المواطن وهو حق . ر ٤ ف ١٠

المستقيمين ٢ ب ٢٤ ف ٦ من ٢٤٤ من ترجمته . - المستقيمين ٢ ب ٢٤ ف ٦ من ٢٤٤ من ترجمته .
الطبعة الثانية .

الباب السادس

المدخل على صحة حد السعادة الذي نعرضه آت - بإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم نظريته من الضرورات المختلفة لسعادة التي يحملها عليها العوام - . تنقسم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية . السعادة تستلزم السعادة حتى - النفاذة التي تسببها النفاذة هي شرط الأجل لسعادة الانسان . ومع ذلك من الخيرات الخارجية لم تسدده أبدا . فهي نوع ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المفرد هنا حتى فهمه لا ينبغي التحسك فقط بالنتيجة التي وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التي يتركب منها حد السعادة الذي أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستشارة بالاعتداد بالمحمولات التي تحمل عليها السعادة في العادة ، لأن الحقائق الواقعية هي دائما متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت إلى ثلاثة أنواع : خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات البدن . فإن خيرات النفس هي في نظرها تلك التي تسمى على الأخص وعلى الأفضل خيرات .

باب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثاني . الأدب الى أريديم - الكتاب الأول الباب السادس والاربع .

§ ١ - الاعتداد بالمحمولات - قد أثبت هذا المعنى وإن لم يكن بالخط هو الذي حذره المقصود على العموم . وإن تغير الحق هو غير محدد بالضرورة ، ولما كان في وسعي اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذي يظهر لي أنه أكثر ملاءمة لعماد أرسطو . ويمكن الملاحظة أن ثباتي مع بعض الفلاسفة . وقد فهم في ذلك الآخرون أن المقصود هنا الآثار التي تأتيها في السعادة الفلاسفة الأندلس من جهة العموم . وهذا المعنى يعزونه له ، لا بشكل ما سبق في هذا الباب ، وإن لم يكن قلقة من زيادة كثارة الحق .

§ ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت - هذه التسمية ليس هو تقسيم أفلاطون لعدم الذي يقدم الخيرات المختلفة إلى خيرات انسانية وخيرات آتية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو

فإن تعريفنا يسند إلى النفس الخواص والأفعال التي تسببها النفس وحدها .
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحق جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا
والمقبول بالإجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ - كذلك حتى
ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الغرض الحق للحياة .
لأن هذا الغرض حينئذ يكون حلالا في خيرات النفس وليس في الخيرات الخارجية .
§ ٤ - وإن ما يؤيد حجة هو أن الإنسان السعيد يلبس عادة بالإنسان الذي
يسير سيرة حسنة ويقتضيه وما يسمى إذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .
§ ٥ - حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة
في الحق الذي وقيناه هنا . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،
أو شيء من ذلك يضم إليه اللذة أو على الأقل ليس مجردا من اللذة ، ومنهم آخرون
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ - وقوة
الخيرات الخارجية .

الخصم : من أفت أو يبرهن : تفويقات فلسفة أرسطو من طوطم : خيرات في العسر ، وسجرات خارطة عن
عسر - الأدب إلى أولئك ٢ ب ١ وهذا النفس الأخير أكرم موافقة لنفسه فلا يحزن .

§ ٣ - لقد قلنا - ر ١ د ميل ٥ ف ١ :

الغرض حلال في خيرات النفس - هذا هو الله الخفي - ولكن أرسطو يقره دائما . . . ذلك لأنه
يحاط السعادة بمرض الحياة بغير الذي يجعله دائما يميل إلى الخيرات المادية .

§ ٥ - وسواء القول - بغير أن أرسطو يبرهن عليه - وحينئذ هو نفسه قد رجع أكثر من مرة
إلى هذا الرأي .

٨ ٦ - ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عدد من متشد زمان طويل .
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قلة العدد ولكنهم مشهورون . ومن العقول
أن تفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا في انططاف في جميع النقط ، وأنهم
على الأقل قد اتبعوا النظرة في بعضها بل في الجميع .

٨ ٧ - مدعياً حجة مقبولة عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة ،
أو على الأقل فضيلة ما لأن " فاعله نفس المطابقة للفضيلة " هي أيضاً جزء من
الفضيلة . ٨ ٨ - ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الجبر الأعلى في حيزه بعض
الكلمات . أو في استعمال أي في مجرد القابلية ، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أي خير . مثال ذلك في رجل يام ، أو في رجل
يتقير عامل لأي سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يفعل . وأنه فوق ذلك يفعل حسناً . إن الأمر هنا
كالحال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجل وأقوامهم هم الذين يأخذون الفلاح .

٨ ٩ - ومن العقول أن يفرض - هذا انفراد من حين قد استعمله أرسطو ذاته . وهو الذي
أراد خصصه بحد ذاته ، استعمله " ليدل " إلى أن لا يكون في القوة والوجود به وجه العلم بالظروف .
وهذا انفراد من حد ذاته أرسطو ، كما يشرح الذين يفسرونه في القول . فليس الكثير الذي لا بد من أن
يقر المراد به التوجه في اكتشاف الحق والقيمة .

٨ ١٠ - فاعله نفس المطابقة للفضيلة - هذا هو الحق الذي إذا ما أرسطو في حق في التعريف الرابع
ف ٢٠

٨ ١١ - في سائر ما في استعمله - هذا هو الحق الذي إذا ما أرسطو في حق في التعريف الرابع
ف ٢٠

إله لا يأخذ إلا المتنافسون الذين يستريحون في المبالغة . قبيهم فقط يكون الظاهر .
 وكذلك أولئك الذين يسعون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتعلموا في الحياة
 إلى العبد وإلى السعادة ^{لهم} § ٩ - على أن عبادة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها
 مزية بالمعنى . أن يكون الإنسان مسرورا : تلك ظاهرة تتعلق بالزوج على جهة
 الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إنه
 جيد . فالخصان مثلا يسر من يحب الخيل . وتسر من يسر الذي يحب المسارح .
 كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم . لأفعال الفاضلة تسر
 من يحب الفضيلة . § ١٠ - إذا كانت لذات العالم هي متباينة ومتضادة فيما
 بينها فذلك لأنها ليست بطبيعتها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الخيل
 لا تشدوق إلا اللذات التي هي بطبيعتها لذات حقة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة
 للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ - فإن
 حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا إلى المودة تأتي فتعطيهم لها كنوع من
 الملحق أو التمتع ، بل هي محل في نفسها المودة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا
 أنفا يمكن أن يضاف أن ذلك الذي لا يبعد المودة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

بذاتها مزية بالمعنى
 أن يكون الإنسان مسرورا
 تلك ظاهرة تتعلق بالزوج على جهة
 الاختصاص

§ ٩ - هي بذاتها مزية بالمعنى - في هذا المعنى هو نظرية السعادة كما سيأتي ذكرها ثم يظهر في نفسه .
 وأما النفس هذا فهو ، وليس من يتبعه هو النفس الآخر . إنه مكسب ذاته ولا حاجة له إلى غيره
 خارج

§ ١١ - لا حاجة . أصلا . هذا ليس نظرية أولادهم وأولادهم هو كل زوجة في علم الأخلاق .
 ريت أرسطو يظهر في هذا المقام مودة حسن مودة غيره . وهو لا يبعد . أن يكون غير مودة . وهذا يدع
 انتقاد "روك" وليس الآخر بل .

فاضلا. كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يسره أن يقيم العدل، ولا متحيا ذلك الذي لا يسره أن يباشر أفعال السخاء، وهلم جرا .

§ ١٢ - إذا سمع ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التي هي في ذاتها اللذات الخلقية للإنسان ليست فقط مقبولة، بل هي أيضا حسنة جميلة. وإنما لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها في نوعه لو كان الإنسان القاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حتى قدرها، ويقدرها على وجه ما ينبغي كما قلنا . § ١٣ - وعلى هذا إذن تكون السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، في آن واحد، لأنه لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك كإفعل "ديلويس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون

والخضول على ما يحب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة، في أحسن أعمال الإنسان، وبمجموع هذه الأفعال، أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأجمل من بين جميع الأفعال هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ - اللذات الخلقية للإنسان - كان يمكن أن يصيف إلى ذلك "ووديهته الخلقية" بلخص بذلك النظرية الخلقية الوضعية الأساس الثانية .

§ ١٣ - أحسن ما يكون - يظهر أنه يتبع من كل ما تقدم أن أحسن ما في الإنسان هو المطابقة لخاصة وليس هو السعادة .

لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك - ربما يكون رديح (كل ذلك) حسنا أيضا، لأن هذا الإدراج يؤدي ضرورة تفريده إلى الخطأ الذي يعمى أهمية أكثر من اللازم للبركات الخارجية .

- العدل أجمل ما يكون - هذه الآيات المشبهة بها أيضا في أول الأدب إلى أوديسم بغيره مصنف .
وتوجد أيضا في أشعار "نيوغيثيس" ر - ص ٢٦ أو ٢٥٠ تبعا للاختلاف النسخي .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون ناعمة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخبرات الخارجية كما أنها لا تستغنى عن الخبرات الداخلية . ومن المحال أو على الأقل من غير المعمل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجرداً عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والقوة والثروة والسبب آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضاً يكون الحرمان منها مفسداً للسعادة للناس الذين تعودهم تلك الأشياء : شرف المولد ، وعائلة سعيدة ، والجمال ، فإنه لا يمكن أن يقال على الإنسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على قسوة كريمة ، أو كان ردى المولد ، أو كان غريباً وغير ذى ولد ، وربما كان أقل من ذلك أيضاً أن يستطاع القول على إنسان إنه سعيد إذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق ، أو إذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد المفضلين .

§ ١٦ - على هذا إذن نكرر أن هذه المنحقات الناعمة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم في تلبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا يستطيع أن تستغنى عن الخبرات الخارجية - هذا على الناحية السعادة على الحق لدى هذه الكلمة وليس كذلك الناحية النفسية ، ولم يكن مثل هذا مقصوداً ، لأنه بدون أى خبر من الخبرات الخارجية كان في الواقع أسعد الناس وأفضلهم في كل واحد .
- كما أنه لا ذلك - يظهر على أنه هذا أن أرسطو أبدى رأياً معاداً لهذه .
- من القول - هذا مقصوداً من أرسطو في الخلق .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضاً - هذا الخراف أكثر ما كثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة . وليس هذا هو الحق الذي يظهر على أرسطو بآدى أنه يفهم به السعادة . من الحق الذى يفهمها به الناس - أنها فكرة عامة شتى في أنها ليست واحدة - والسعادة هي في الواقع تسمى كل هذه الشروط ، أنه لا يجب أن يعمل منها العزم الأعلى لبقاء مادام أنها مفهومة حكماً ، وأن يعمل به من الفضيلة القوية .
§ ١٦ - هذه المنحقات الناعمة - يظهر على أرسطو أنها مبنية أنه يهدو - أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتناقض ظاهر ويتبين اعتباراً خطيراً .

الباب السابع

سعادة ليست معلومة قط، وفيما ترى هذه من جهة واحدة فوجبة فجهودنا كلها - تعرف السعادة الحقيقية على هذا النحو - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى انه اليأسية - الانسان وحده من بين جميع الكائنات لديه الحق فيكون سعيدا، لأنه مع وجوده احدى بالضرورة - لا يمكن ان يقال على السبيل به - جيد - انه لم يجرها الى كماله بعد - بل يشعر بالاضيقاء والحرارة والفرح بعد الموت *

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يسمون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا، وأن يكسب السعادة بماديات معينة، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة، أو ما اذا كانت السعادة هي بالاولى نتيجة لمنفعة الحية ما - بل ربما كانت نتيجة المضادة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان في الدنيا حبة ما يهبها الآلهة للناس، أمكن الاعتقاد جزئا بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لهم ، وإن الانسان ليرحب بهذه النعمية ، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أي لا أستطيع هذه المسئلة التي قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة ، ولكني أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على اليها مرسلات اليها من قبل الآلهة ، واذا كنا

- الباب السابع - ليس له مقابل في الأدب القديم، وإنما في الأدب الحديث هو كذا : ١٠١

§ ١ - يسمون - أرسطو يعني أفلاطون بهذا - كان سقراط يسميها "ميتو" وفي "دوماغوراس" وفي "الجمهوريات" عما اذا كان يمكن تعليم النعمية، ولكن ما أن أرسطو لا يفرق دائما بين النعمية والسعادة، بل هو موضوع السؤال واحدا بحدده، فإذا كان يمكن تعليم النعمية فإنه يمكن تعليم السعادة وإياها في التوابع، وإلى لا أدري لماذا يجد "أفرف" هذا البحث مع هذا، يظهر لنا أنه على مثل ذلك نحن جدا، لأنه إذا أمكن تعليمه فذلك تعليم مادة تعلم، كما يسر تفصيلها على الناس ككلهم، ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مصرية تنتج منها الجنس البشري كثيرا، ولكنه لاخر، بل ثالث مع الأسف .

§ ٢ - نوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعريف المؤلف الذي ذكره أرسطو هذه المستهزاة كان قد أطلقها، ولم يرد "أرسطو" على أن قال إن المقصود هو الامتياز وتفرغ العناية الاقية .

محصلا بمزاولة الفضيلة أو بعدم طوبى أو بجهاد مستمر . فذلك لا يمنع من أنها
أحدى الأشياء الأقدس ، يكون في دنياه ما دام أن نبي الفضيلة وخرضا هذا
ببديهي شي ، نفس فليس ديم حقيق . § ٤ - أضيف الى هذا أن السعادة
هي يوجد ما يمكنه المال لنا جميعا لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة
بدراسته ما وبنات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تناسا غير أهل لأية
فصيلة . § ٥ - إذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الفن أولى من نسبتها
الى مجزئ الاتفاق . فإن العقل يثبتنا على افتراض أن هذه المثابة في الواقع يمكن للانسان
أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التي تلبي قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجل
من يمكن أن تكون . § ٦ - فالمقاعدة نفسها تطبق على جميع الفنون وعلى جميع
العمل وخصوصا على العلة لأكل ما يكون . لأنه يكون مملا أن ينصير أن أعظم
وأجل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ - أن حل النظرية التي اضعتها هنا يظهر
بكل جلاء من التعريف نفسه الذي أعطياه للسعادة . قلنا إن السعادة هي فاعلية
ما لنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى قلنا إما أن توجد بالضرورة

§ ١ - السعادة هي ... تلك الملائكة جدا . فكرة حقة ومعرفة بها . وقد علمت الحياة بغير
فكر كفاية . وليس فة وضع لا تجد فيه نفس سيرة شيا من السعادة .
§ ٢ - إذا كان الأحسن . فهو السمو الى السعادة الذي لا يتوقف على السمو الى الأحسن .
أن تكون كذلك . والملائكة توجه الى كرم سعادته وأخيه . وفي نفس الله تعالى أن ذلك يعطى إلهاما .
- التي تلبي قوانين الطبيعة . هذا هو القانون الحقيق . وهذا المبدأ هو الحسن أكثر أسطر من استهوا
في كل حقيقة . وبه ليس كذلك . بل إن الملائكة قد تلبه بطريقة أولى من ذلك في المسائل الأخرى .
جاءه . والملائكة في غضون الحق أحسن هو أولى جميع الملائكة . (المشكلات الكونية) وأرسطو .
§ ٣ - قلنا . مما مر سلفا ف ٤

داخلية في السعادة، وإما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ - على أن هذا هو موافق تماماً لما كنا نقوله في بداية هذا المؤلف، فإن غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هي يتكوير نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين عالم - تعاضل جميع الفضائل. § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيداً على حصان ولا على نور ولا على حيوان آخر أيا كان، لأنه ولا واحد منها جدير بهذه التفاعلية الشريفة التي تخص بها الإنسان. § ١٠ - ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فإن منه ما زالت لا نسمع بالأعمال التي ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحياناً هذا التعبير لا يمكن أن يقال عنهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم، مادام كما كنا قلنا سابقاً يلزم

- داخلية في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع العقلية.

§ ٩ في بداية هذا المؤلف - ص ١٠٤

- بأنها الأصلية هي يتكوير نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة، وقد افترضنا أن جميع ما يوضع على هذه القدر من العلم - وإنما هذه الحكومات التي كانت يعرفها - والتي أعدها وصفاً كان يمكن أن تثبت له حصاً - لا أقول: إن السياسة لا تتعدى الحياة إلى آخر من هذا النوع، ولكنها - تقع فيها - وإن المثل الذي تقدمه "أسطورة" مهدد كان خطي من بعض الوجوه بين كيف أن هذه الظهورات التي تبدأ السياسة بالحياة - وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تترك النفوس بوجه ما ترتقيها وتقومها - ولكنها ليست هي التي نكسبها بل علم الأخلاق.

§ ٩ - لا على نور ولا على حيوان آخر، كما كان هذا اعتقاد سبل خذر، وهو حق، ولكنه لا ينبغي أن يعمد إلى الحيوان، فكما مرة لا يصعد الإنسان بوزنة قلبه هذه السعادة المزعومة بحيوانات! راجع فيما بعد هذه المذكرة فيما لك ١٠ - ص ٩ في آخره.

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على من هو به سعيد - قضية مشكلة على ما يظهر، وإنها لصداقة تماماً من جهة النظر التي يصح أنصفوا عنه فيها.

للسعادة شرطها شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كانت تماما . § ١١ - ان في مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ . فيجوز بعد رغد من العيش طويلا ان يري المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "برام" في القصائد الخاسية . ولا أحد يستطيع ان يسمى سعيدا رجلا تقلب في النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ - فهل معنى هذا خيفتذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حياة وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغي دائما الانتظار ورفي النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لم قبول هذه النظرية ، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تفكر - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

شرط حياة كانت تماما . ينكر أرسطو ما عسى هو هذا الشرط الذي وجدته لأن من مبرور أيضا السعادة . وينكر أن نوجهه في هذه المذمومة التي وجهها هو صفة أنه في أفلاطون . راجع ب ٢ ف ٩ فان المدة لا تعمل شيئا في أمر السعادة الا في لب قد أقامه وقد أنزل . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المذكورة في أدات الكبير ك ١ ب ٩ وفي أدات ان أوبديس ك ١ ب ١١ § ١١ في القصائد الخاسية . وفي بعض نسخ المخطوطة : "في القصائد الخاسية أي قصائد المتعلقين بمسوداة" . ولا فرق في المدة سواء كانت بين الزمانين إلا حرف واحد .

ولا أحد يستطيع ان يسمى سعيدا . لا يمكن للسعادة . وفيه ما يفتك أن هذا الرجل . يمكن سعيد في حياته .

§ ١٢ - جريا عن حكمة "سولون" - وهي من كورة الجح في أدات ان أوبديس ك ١ ب ١١ . ولقد ذكر "هيروودوت" على طوط عارضة "سولون" و"فوريوس" و"كثير" . ب ١١ لا تون وما يليه من ٩ وما بعده من طبعة "فيدر" وان أرسطو يستشير من "هيروودوت" مسودات كثيرة .

§ ١٣ - بعد أن يموت . طبعة في مخطوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان . لا بعد موته أنه كان سعيدا أو لم يكن سعيدا طوال حياته . ومع ذلك ان أرسطو يعتقد هو نفسه بهذه الحدود فبعد هذا الحكم .

§ ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نعلم بأن الإنسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و "سولون" لا يدعي ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى نسا سعيديا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع ضرور الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يثبت أن يكون أيضا مادة لخلاف. يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه حتى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانيها الإنسان كما يعانيها مدة الحياة بدون أن يحبسها تخصيصا مع ذلك. مثلا التكريم أو الأمانة. أو بطريقة أعم أنواع النجاس ورواقي الدهر التي نفع لأولادنا وذراريها.

§ ١٥ - هذا أمر يدعو تعجبا مما يظهر ما دام أنه يمكن أن الإنسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشجوخة ويعجز فوق ذلك أن يموت في النعم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته، ويعجز أن من بينهم من كانوا فصلاء وتمتعوا بالخط الذي يستحقون، وتحررون يعجز أن يكونوا في حظ مصدا تماما، لأن من البين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آباءهم على ألف وجه من وجوه النظر، لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون محضهم نارة سعيدا ونارة شقيا.

§ ١٦ - وفي الحق أن من جهة - ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما ليس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد إلى آباءهم.

§ ١٧ - يبدو في الواقع - عدم من شدة يبيد في أسلوب آخر، وهو بوجهه ليس منبهة أكثر من الأخرى.

§ ١٨ - هذا أمر يدعو تعجبا مما هو - أب هو أخصر الذي يستحق هذه العبارة الى "سولون" لأن سكت لا تذهب إلى هذا الحد.

§ ١٩ - ليس أقل استحالة - أو سطر بذلك المسألة مثلا بحدود. والواقع أنه يكون من الصعب عليها.

§ ٢٠ - راجع في باب التاسع حيث يجيء عرض هذه المناقشة أيضا.

الباب الثامن

لأطاعة إلى انتظار موت الناس حتى يقال إنه سعيد . وإن العيلة هي تلك السعادة الحقة . وليس
يكون أكمل في الحياة الإنسانية من العيلة . الخير بين حوائث حياة من جهة كواب كثيرة الأذى
أو قليلها . إن الحق يقوى العيلة ويؤيده . وإن المرء النقي لا يكون أشد السوء . فلهذا الحكم وليد
حقد . ضرورة الطرائف المتغيرة من حد معين .

١٤ - لنعد إلى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فإنها يمكن
بسهولة جدا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

٢٤ - إذا كان يلزم دائما الانتظار ورفي النهاية . وإذا كان هناك قطع
يستطاع إعلان سعادة الناس . لأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها . ولكن
لأنهم قد كانوا كذلك قبل . فكيف لا يكون تخيلا حينما يكون رجل هو في الحال
سعيدا أن لا نعترف - فيما يخصه - بحق لا نزاع فيه " حجة باطلة أن يقال إنه لا يرد
البتة إعلان كون الناس سعداء ، دأبوا أن يجدوا خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ
وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أدامنا كشيء ثابت لا يتغير
بسهولة . وأخيرا أن لاحظ غالبا التقنيات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

١٥ - المسئلة الأولى - وهو ما إذا كانت السعادة مطلقا . فالحال هو بغير شك . أو ما إذا كانت محدودة
بصفة أو جهة من جهة .

التي نضعها الآن . وهو ما إذا كانت تحت اسم الناس كما كان يرد " سؤالي " يمكن القول
أنه كان - سعيدا أو شقيقا .

١٥ - كيف لا يكون تخيلا . هذا هم الحق . وبقدر أن يصح سؤالي أن أسفركان يكاد أن
يؤمر من هذه النقطة ليس أن تبيح سؤالي رفيع الحال أنهم .

§ ٣ - على هذا القياس يكون علينا أننا إذا أردنا أن نتبع حفظنا إنسان ،
 وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من
 المحرباء ذا طبع متغير مؤثرا بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أين الحكمة إذن أن
 نعلق أهمية كبرى على الخطوط المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الخطوط توجد السعادة
 أو الشقاء فإن الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ،
 ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن
 الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي تثير
 تأثرنا الآن شاهد جديد يؤيد حجة السعادة .

كلا . إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومصممون إلى حد ما هي عليه
 الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة ، يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبتت من العلم نفسه ،
 وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أثبتت أشد إعلاء لقدرة الإنسان هي
 أيضا أرقها . ذلك لأن فيها على الخصوص يحب الناس المبحوثون حقيقة أن
 يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبدهي السبب في أنهم لا يفسون البيئة
 أن يؤولوها .

§ ٣ - بوماس يعرف . - نريد حين جري نصوصنا أن نأخذوا لا يستعمل في أسلوبه هذا من
 هذه الأساليب الانشائية الأخرى .

§ ٤ - الأعمال النافذة . - نظرية صادقة جدا ، ولكن لا تتفق مع ما رآه أرسطو مما سبق من
 السعادة .

- وحده صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - ، يدفع المؤلفون إلى أحد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الثابتة - كما هو غير المتغيرة .

- المبحوثون حقيقة - أو بدورة تعري السعادة حقيقة وهم أهل لذلك .

٦٥ - حينئذ هذا النبات الذي نطلبه هو نبات الانسان السعيد ، وانه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة ، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائما أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فإن فضيلة المخلصة لا شائبة فيها ، وانه كما يقال مربع القاعدة .

٧٥ - لما كانت عوارض القدر عديدة جدا وذات أهمية مختلفة جدا نازة كبيرة وقلة صغيرة ، كانت ضروب النماذج القليلة الاخيرة والمصائب الخفيفة كلها بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر في مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة لتفسير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تعجيلها ، كما أن كيفية تصرفها تعطي بهاء جديدا للفضيلة . فإذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فإنها تعظم السعادة وتكدر صفاتها لأنها تجعل معها أحزان وتكون في كثير من الأحوال عقبات في سبيل نشاطها . ولكن الفضيلة في هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدة تلك عظيمة متعددة . لا يعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . ٨٥ - اذا كانت أعمال التفضيلة هي التي تحكم حياتنا في حياة

٩٥ - نظرات هذه المقالة في كورة في الحياة ذلك ب ٩ ف ٩ ص ٢١٩ من طبعنا الثاني .

- مربع القاعدة - هذه التكاية هي من يد "سيونيد" لا من قمر أرسطو الذي هو مع ذلك يدعى هنا بـ "اتحادات الشاعرين" وقد استشهد بها أوتشون أريفا في "قواعد عوالم" ص ٢٤ من ترجمة كوزي . وأرسطو يكرر في (الإنسان العاقل) ص ٢٠ في ص ١٥١ من طبعه ريجي ولكنه لا يذكر فيه اسم "سيونيد" . ثم أن "أرسطو" "مربع القاعدة" زدت على التعريف اليوناني لفظ "قاعدة" لأنه يعني فقط "مربع" .

١٠٥ - لا يعدم حساسية - هذا التعريف ضروري جدا . ولا يعرف إلا القليل أن يكونوا به ذلك كما يفعل أرسطو .

الإنسانية كما قلنا آنفاً فإن الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بانساً ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة .
وعلى رأينا أن الإنسان الفاضل حقاً ، الإنسان الحكيم حقاً يعرف أن يطبق جميع تغلبات الدهر من غير أن يفقد شيئاً من كرامته ، إنه يعرف دائماً أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالفائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذي تحت أوامره بالطريق الأنفع في الحرب وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالبلد الذي يقدم له وكما يفعل في مساعته كل ذي من . § ٩ . إذا كان هذا حقاً فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقياً البتة على أي أعترف أنه لا يكون أسعد حفظاً إذا وقع بالمصادفة في مثل مصائب "بربام" . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يترمزح بسهولة في سعادته ، ولا يكفى في فقدده إياها . أن يصادف عزات الخطأ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عدداً . وفي مقابل ذلك متى نخرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيداً في قليل من الزمن ودفعاً واحدة بعد احتمالها ، ولكنه إذا قدر أنه صار سعيداً ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن في خلالها يكون قد أصاب على التوالي العظيم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ . ماذا يتمتعنا إذن من أن نصرح بأن الإنسان السعيد هو ذلك الذي

§ ٨ . لا يمكن أن يصيب أحد - هذا فيما أعلامون ورواقى -

§ ٩ . على أي أعترف أنه لا يجب أن أسعد خطاً . من الصعب جداً التحصيل المروءة الذهبية في الحرب والبرقانية . فان المقام الذي رجعده "أسعد خطاً" يفهم أنه بعض من أولي درجات السعادة من خط "السعيد" .

ليس له ألف لون - هذا هو المعنى الذي ذكر في ب. د. ف. ٣ بالشيء الآخر .

يسير دائما على مقتضى القضية الكاملة في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا
بالتغيرات الخارجية، لا طوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضا إضافة
هذا الشرط الصريح: أنه يجب أن يعيش على الاستقرار في هذا الرغدة وأن يموت
في وضع ليس أقل ملائمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها
هي غاية وثنى، نهائي تماما من جميع الوجوه " ١٦ ك - إذا صحت كل هذه
الاعتبارات، فلنا نفسى سعاد، بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع
التغيرات التي جئنا على بيانها. ومع ذلك ليكن معلوم أني حين أقول سعيدا فذلك
دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه. ولكن لا ألتج بهد على هذا الموضوع.

١٦ ك - في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالتغيرات الخارجية، لا طوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح: أنه يجب أن يعيش على الاستقرار في هذا الرغدة وأن يموت في وضع ليس أقل ملائمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وثنى، نهائي تماما من جميع الوجوه " ١٦ ك - إذا صحت كل هذه الاعتبارات، فلنا نفسى سعاد، بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع التغيرات التي جئنا على بيانها. ومع ذلك ليكن معلوم أني حين أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه. ولكن لا ألتج بهد على هذا الموضوع.

١٦ ك - سعاد، يمكن الناس أن يكونوه. فهد سلم بولاية فكلما ما تكونت له من السعادة من جراء تلك الشكوة الداخلية التي في عروبه منه. - فهو كانوا أكثر اعتدلا في رسلهم، ولكنهم أكثر سعادة.

الباب التاسع

في أن حظ أولادنا وأصدقائنا يؤثر فينا على من نحسن أنه حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يتعرّض لها الإنسان أيضا أنه يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدوث .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر في سعادتنا أي تأثير كان نظرية جافة ، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا ، بعضها بصيغتنا عن قرب جدًا ، وبعضها يكاد لا يمينا إلا مسًا خفيفًا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلًا طويلًا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخطها هنا رسمًا بسيطًا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحمل بنا شخصيًا ، بعضها تنوء بحملها حياتنا ، والآخر لا يمسها إلا خفيفًا جدًا ، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقًا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبههم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

- الباب التاسع - بين في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أويديم ما يتناول هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو إلى مسألة مسها هنا في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجملة . والله هو يدلل على شؤني في المنزل ، لأن هذه المناقشة المكشوفة سابقا كندت هنا ثانية ولا غير . رجعها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يظل أرسطو متمسكًا بكبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء لغوام أيضًا . إنه لا يخلها دائم ولكنه لا يتركها أبدًا من غير تأويل مهم كان موضعها من القراءة .

التي نحصيها يوجد فرق في الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الجحيم أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصاص المخزونة ، وبين الواقعي من هذه الحوادث الخيالية . § ٥ - هذه المقارنة تصلح لفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء إلى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويسأل عما إذا كان الموت لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه إذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فإن ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدا وغامضا ، لما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء أن لم يكونوا كذلك ، أو أن كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ - حيث أنه يمكن أن يعتقد على أن الأموات يحدون أيضا بعض آثارهم بعد عيش أصدفانهم أو يؤسبهم . دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ إلى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدر لهم أي تغيير من هذا القبيل .

§ ٧ - مدة الحياة أو بعد الموت - أرسطو يقول ما أشرح به في هذه الشخصية بعد الموت بعدد الروح ، وإن حكمه في ذلك ما لأصلح منه في كلامه نفس ذو أبعاد . على أنه يرى العادية التي يمكن أن تختص بها النفس بعد الموت أن تكون ملين .

§ ٨ - حيث يمكن أن يعتقد على - هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر

الباب العاشر

أولى استعداد أن تستحق العزامة لا مدائنها - في المدائح الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضاف
 ونهى - الأشياء الكاملة لا يجوز مدح المدح - بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "تودوركي" القديمة
 على الفذة - السعداء لا توجد العزامة لا لأشياء أيضا لأنها واحدة هي التي نرغب بها بسبب الوصول
 إلى السعادة .

١٤ - لتبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين
 الأشياء التي تستحق مدائنها - أو ما اذا كان ينبغي وصفها بالأول بين الأشياء التي
 تستحق احترامها . من المحقق أنها ليست كافية يمكن للانسان أن يتصرف فيها
 على ما يشاء . ٢٤ - كل شيء ، مدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن له
 طبيعيا ، وأنت له علاقة ما ينبغي ، آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل العادل والرجل
 الشجاع ، وبالجملة كل رجل جيد ومضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي يتبعونها .
 وبهذه المثابة أيضا يمدح الرجل القوي . والرجل الخفيف في الجري ، وكل واحد
 في نوعه ، لأنهم استعدادا طبيعيا ما ، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قرينة ما .
 ٣٤ - وإن ما يصير هذا من الجلاء يمكن أن هو المدائح نفسها التي توجه الى الآلهة .

١٠ - باب العاشر - في الآداب الكبرى ١ - ٢ وفي الآداب الى أولادهم ١ - ٢ ب ١ و ٢ و ٣

١٤ - مدائنها ... احترامها - مسئلة دقيقة وحسيدة - وربما كان ينبغي هو من العلاقات
 الوحيد الذي يشعر بها ، وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدراسة ، وهنا يستمر في الفلسفة
 الطبيعية عندنا في السابقة .

٢٤ - في - مدوح فقط ... هذا أصلي ثابت . أنه يمدح غرامك يمكن أن يبعثه من الخير .

٣٤ - له علاقة ما ينبغي آخر - وربما ينبغي فاشي ، المدوح هو دائما أحط مرتبة من الشيء الذي من

أجله يمدح .

من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الشاء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكلال اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما .

§ ٦ - ولكن الممنوع يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير ، ومدائح العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن يخص هذا الموضوع فصا مصبوحا وربما يتعلق على الأخص بالشباب الذين اشتغلوا بهذه المسألة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا آنفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احتراماً والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أريد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نفعل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة لخبرات التي نطلبها يجب أن يكون في نظره شيئاً قدسياً محترماً غاية الاحترام .

§ ٩ - مدائح العمومية . لا ريب أن مدائح العمومية وبطريقها ، لأن المدائح فردية يكر أيضاً أن توجه الى أعمال الزوج ونحو ذلك كمدائح العمومية - سواء سواء .

§ ١٠ - الكتاب الذي اشتغلوا به يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مدائح هذه المدائح في كتاب أفلاطون الموسوم " مينيكس " - ويوجد به أيضاً في مؤلفات " إزوفراس " ويظهر أن أرسطو بحث أيضاً في " الأخويين دي بيج " قد وضع آثاره في هذا الموضوع وقد قلنا .

§ ١١ - لأن السعادة ركنها - التي أقرضنا في العبارة - يمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نفس في نفس التي حاربت " أرسطوطال " في ثانوية .

الباب الحادى عشر (اشغال السعداء)

إذا أريد منه السعادة: يعنى درس الفضيلة التى تؤتىها - الفضيلة من الموضوع الأصل لأعمال الرجل
سياسى - لكن يحسن الرجل حكم الناس يبنى أن يكون قد درس النفس الانسانية - الحدود التى ينبغى
أن تحد بها هذه الدراسة - الاستعداد بالصفات التى تؤهل المؤلف على نفس فى مؤلفاته الشهيرة -
مؤلفه أميلان فى النفس أحدهم نرى - على ما نلاحظه فى بعض - تفصيل الطرق من العرف الى جرد حيوان ونبات
معرض - والى من يركب أن يطلع العقل وإن كان لا عقل - - نفس المعنى ان فضائل عقلية وهما ان
أخلاقية .

١ § - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاطية ما للنفس مسيرة بالفضيلة
الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة ناجحة لتجويد فهم
السعادة ذاتها أيضا . ٢ § - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع
اشغال السياسى الحقيقى . فإن ما يريده هو جعل الأهالى فضلا مطيعين للقوانين .
٣ § - وإن لدينا أمثلة من هذه العناية فى شاعرى "الكريبيين" و "المقدمونيين"
وفى آخرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . ٤ § - وإذا كانت هذه

باب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ل ١ ب ١ ف ٤ ولى الأدب الى أريد من ل ٢ ب ١

١ § - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ل ١ ب ١ ف ٤ و ٥ . هذه الحاشية لا يظهر أنها مرتبة
باعتبار ما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

٢ § - إن الفضيلة هى .. السياسى الحقيقى - راجع ما سبق ل ١ ب ١ ف ٤ الركن الذى يستند أو يسطر
الى السياسة ، وهو عموما ينبغى . وهذا يكرر من التمييز بين السياسى المعنى وبين السياسة - مرادف ان الحقيقى
أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعمل الأخلاق .

٣ § - الكريبيين والمقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ل ١ ب ٦ و ٧ حيث القسامات اللغوية
والكيفية محلة فيها تعديلا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البين أن البحث الذي نبحثه سيؤدى تماما الغرض الذى اصومناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ - على هذا حينئذ فلندرس الفضيلة ؛ لكن الفضيلة الانسانية المحضة .
لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانسانى وعن سعادة الانسانية . § ٦ - حيثما نقول الفضيلة الانسانية . نغنى فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هي فاعلية للنفس . § ٧ - تنبع من هذا نتيجة بدنة وهي أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس ، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة ، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثيرا وأأنفع من الطب ، مع أن الأطباء المفازين يحلون أنفسهم على أعظم المشتقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٨ - سعادة هذا المؤلف . . . راجع مسبقا ١ ف قد قدان فيه أرسطو : أن مسعدة في الأخلاق ليس هي الحقيقة الا مصادرة في السياسة . وأن السياسة هي . . . هي الشهوة . . . هم الأصل الذى ليس هو الأخلاق الا تبادله .

§ ٩ - صيلة النفس لا فضيلة البدن . . . الفضيلة النفسية في لغتنا (الفرنسية) لا تطبق إلا على النفس . أما في اليونانية فليس الأمر كذلك فحسب بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيا سبق في الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هـ . وأن الانسان وطيفة واحدة هي وطيفة العقل ، وهذا يتعلق به وحده على وجه الافراد . وأنه يشارك في الاخرى مع الحيوانات .

- كما قد عثر . . . راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥ .

§ ١٠ - الى هذه . . . بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدا ولو أن : حال القيادة على العدم لم يحسنوا الاقتران الى هذه التصانيع الفلسفية .

- كما أن الطبيب - مقارنة صحيحة جدا .

الانسانى . § ٨ - فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى تعنى بها الآن لى يكون لها معنى إلا السياسة . لكن نذهب بها إلى أنى حيث تكون ضرورية لإيقانها على معرفة الموضوع الخافى لأبحاثنا . وإن خصا أعمق وأخصب ربما يكلف تعباً أكثر مما يطالبه الموضوع الذى تناقشه هنا .

§ ٩ - على أن نظرية النفس قد وضعت فى بعض النقاط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المنهجية (أذكر ويبريت) . ولما تسنعر منها استعارات مفيدة . ومثل ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ - أما العلم بما إذا كان هناك الجزآن هما قائلان للاتصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شئ ، فإلى المقسمة . أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قائلين للاتصال بطبيعهما ، كما يكون الجزء الأجويف والجزء الأحديب فى الدائرة . وتلك مسائل لاتتم ما لآتى فى شئ . § ١١ - والجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا حصة ما يعبر عنها بأنها عامة خارج الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية . أو عبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى ويهو . يجب أن نعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتعدى حتى فى البذور

§ ٨ - هذا الأمر . يذكر أنه من أن أسطر بجبر هذا بعض عن كتاب النفس .

§ ٩ - فى مؤلفاتنا المنهجية (أذكر ويبريت) . يعبر عنها الأولى فى "بعض" . ولكن المحصورات . عامة عن تلك الكلية وليس فى دوية أخرى . ومن جهة أخرى من هذا على ما قد يكون من أن تسنعر . يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع فى كدابة من . جهة ثانية فى مؤلفاته . لكن ليس الموضوع من مرسى . ومن المحقق أن دراسة هذه كائنات فى كتاب النفس لا تفتقر إلى رجل مرسى . وأرجع عودة كنهه . فما يفتش . ب ٣ ف ١

§ ١٠ - الآن - هذا الذى سنطرحه فى كتاب نفس على الصور من ل ٢ ب ٢ ف ٦ من نوجنى .

وفي الأجنة ، كما توجد متقابلة هي بعينها في الكائنات النامية التكوينية . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمتقابلة لا بفصل . § ١٢ - تلك إذن قوة للروح عامة ومشتركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالإنسان . أريد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذي سبق ما قيل أن السعداء لا يختلفون في نتيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ - وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للخواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة لتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع المتناز يجب أن تكون أحسن من أحلام العاوي .

§ ١٤ - لكني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك إلى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي تبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ - إلى جانب هذه الخاصية الأولى يظهر أيضاً في النفس طبع آخر غير عاقل أيضاً على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود . إذا تعرف في الواقع وغدح في الإنسان القنوع الذي يملك نفسه ، وحتى في الأفساس غير المعتدل الذي لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذي هو ذو عقل ، والذي

§ ١٥ . مع آخر - هذا هو الخير الذي ذكره في ب ١ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم من أفلاطونية . وليس لأرسطو نفس أبعادها . يريد أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

بدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر إلى الخير بأحسن التصالح . وعرف أيضا فيهما
مبدأ أثر سير بطبعه ضد العقل يقاتله ويعانده ، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ماء
وضعها بعد عرض . فتتحرف إلى الشمال متى أريد أن تتحرك إلى اليمين . والحال
كذلك على الإطلاق في أمر النفس . فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائما
إلى اتحاد مضاد لمقوّمهم . § ١٦ - والتوفيق الوحيد هو أنه بالفلسفة الجسم يمكننا
أن نرى الجزء الذي حركته قوة الانشطار إلى هذا الحذاء في حين أننا لا نراه في النفس .
ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئا هو ضد العقل يعارضه ويسير
ضد اتجاهه . § ١٧ - كيف أن هذا الجزء من النفس يخالف إلى هذا الحذاء
تلك مسألة لانهم هم البنية . ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من
العقل كما قلنا آنفا . فهو في الإنسان الذي يعرف أن يكون قنوعا بطبع العقل . وإنه
لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعا له عند الرجل الحكيم والشجاع . لأنه ليس به
شيء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ - حيثما الجزء غير العقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه
في حين أن الخاصة النباتية لا تتأطر العقل في أي شيء كان ، فالجزء الشهوي وعلى
أعم من ذلك الجزء القريني يشاركه في قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع
للعقل وبطبعه : كما يطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن تخضع لهم كما يخضع

— اتحاد مضاد مقوّمهم — راجع . - بحر - في معرفة عدم الانشطار ك ٢ - ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٩ - نصيب من النفس — أن أنه حق من جهة أنه يطيع العقل الذي يحوله جزء آخر من النفس .

§ ٢٠ - الجزء غير العقل — كان يلزم أن يقال : « الأولى » الجزء العقل .

— الجزء الشهوي — قد أوجسب يستعسر هنا الكلمة التي استعملها اللاهوتيون الذين من قسمة النفس
ويقال أن يضاف إلى ذلك « الشهوي » « شهوة الروح » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما ثبت أيضا أن هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان بعضى نصائح الناس ، وفي فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما نواحيات وإما تنجيحات . § ١٩ - لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الفاعل هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، وسمي فيهِ بين الجزء ذي العقل على الخصوص وبذاته . وبين الجزء الذي يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ - الفضيلة في الانسان تقدم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فمن بين الفضائل بعضها لتسعيها فضائل عقلية ، والآخرى فضائل أخلاقية ، فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هي فضائل عقلية . حينئذ تنكسر عن أدب إنسان وحلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، في حين أنه يمكننا أن نقول إنه سليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر ننشئ على الحكيم بسبب الخواص التي له . ومن بين الخواص المختلفة يصف بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة للمدح .

لبراهين ايروديمات - فإن تصديق هذه البراهين ليس فيه شيء من الاختيار ، من هو ضروري لدى كل من .

§ ٢٠ - تقدم لنا أيضا - نظرية مختلفة أن بعض الخصائص تنقسم خواص النفس . ثم أنه ربما لا يكون مبرورا بناءا على أن الأخلاقية أن جزء النفس الذي لا عقل له ولا عمل ، في ذلك إلا حالة عقل . ويظهر أن أرسطو لم يستوعب جميع نتائج هذا التمييز ، وأنه ، كما قد يدل أن له به . ولم يحصل قوة هذا مرة ثانية في الأجزاء الأخرى من مؤلفه . غير أنه درس الخصائص العقلية في الكتاب السادس .

- الحكمة أو الفطنة - هي صفة أن تضع هذين التمييزين للحصول قوة الحجة البراهنية .
 - كما يرى أنها نفس الشيء الذي كان عليه أرسطو بهذه الكلمة - (ما تخرج الفطنة لأنها ارادية .
 - هذا الاصطلاح عن هذه المسألة الفعالة بتفسير أجزاء النفس في الأدب الكبير ١ - ٢٦٥ ٢٦٦ أيضا .

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

الباب الأول

في غير عصر من العصور القديمة وصارت أخلاقية - فضيلة لا تكون إلا واحدة العادة - وضع
 واجب له لا استدلالات - ونحن نعلم أن هناك كثرة من العادة لا تكون إلا واحدة العادة - فإن لم
 لا يتم احسان العمل إلا أن يكون - لأنه في بعض العادات - وليس أن يكثر الاحسان من العادة
 من صوته الأول -

١٤ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقل - والآخر أخلاق - والفضيلة
 العقلية تكاد تنجح دائما من تعليم إليه بسند أصلها ونموها، ومن هذا يعني أن بها
 حاجة إلى التجربة والزمان - وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأحسن من
 العادة والتشيم - ومن كلمة التشيم عنها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به -
 ٢٤ - لا يلزم لزيد من هذا يعني بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

١ - باب الأول - الأدب الكبير ١ ب ٢ والأدب الصغير ٢ ب ١

١٥ - من تعليم - يتخذ الناس من غير الوصف -

١ - تغيير خفيف - في بؤنة القلوب ما هو جليل من الكثرة - ومن العادة - والكثرة في
 نفس من الأدب من تغير شيء واحد - ولحق التوحيد بينهما هو أن الأول معصومة وثانية دبرية -
 وهذا الأمثلة مذكورة في الكثرة في الأدب الكبير في توبه -

الأخلاقية حاصلة فيها بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصبح أغيار ما هي كائنات . مثال ذلك الخمر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنسأل لا يمكن كذلك أن نحبه إلى أسفل . ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التي تألفها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حيث أنه الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع . ولكن الطبع قد جعلنا قايدين لها ، وإن العادة لتنميتها ونفها فينا . § ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للحواس التي هي ملكا بالطبع ، فالتأليس لنا بادی الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها . ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل مبين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكتسب حاسنى النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

§ ٥ - نكون قد وضع . في لا ترى هذا التمييز بين صفات الأخلاقية وصفات العقلية مبسوطا . لأن صفات العقلية كذلك ليست هي التي يجب أن الطبع . مادام أن أرسطو وافق على أنه لا أحد نكرنا لأحد من الشهوة ومن الزم . والنسبة هذه الصفات ونظمت ظهور أن سمع لا يعطى . لا الأصول التي ينبغي ما نحن نقيم أن نركب لعدم .

- أشياء الطبع - هذا هو بالضد هو ما هو عصبية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حق الزمان الذي لمصلحة الحربة . وإن أرسطو - مع مع ذلك إلى ما هو الحق في على .

§ ٦ - الطبع قد جعلنا قايدين لها - هذه الطريقة تفسر الجزء سيقته كما هو ظاهر .

§ ٧ - في الحواس . التي هي في الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : إن نحن حفظت النظر لا نرى . ولأن الطبع لا يبر . من العادة منها . فالتأليس لا يمكن أن تغير استعمالها . ولكن من الخلق أن العادة تجعل الإنسان يحسن الطرق وأن فعل الحواس يرتق إلى الكمال كفعل على الحواس التي تستعمل .

هاتين الحاستين ، لأننا كما نملكهما ، ولم نملكهما قطعا بطلا أننا قد استخدمناهما .
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل . فأننا لا نكتسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى . لأنه في الأشياء التي لا يمكن
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بممارستها . وحينئذ يصير الإنسان معيارا بأن
يفنى . ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل ،
وحكيما بمزاولة الحكمة . ونجوا باستعمال الشجاعة . § ٥ - وما يجرى في حكومة
المالك يشتهه جليا ، فإن الشايعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعودهم ذلك .
وتلك هي على التحقيق الإرادة الجازمة لكل شارع . وإن أولئك الذين لا يؤذون
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الغرض الذي يقصدون . وهذا هو ما يغزر كل الفرق
بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ - كل فضيلة أيا كانت تتكون وتفسد بالوسائل عينها وبالأشياء عينها .
كما يتكون الإنسان ويقتل في كل الفنون سواء بسواء على الإطلاق . إنه كما أننا
نلعب الفيتارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصدمة والريثون فيها . وبواسطة
الأمثال المجافسة يتكون المعزجون . وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أي فن .
إذا أحسن المعزج الإداء فهو معزج طيب . ويكون رديئا إذا أساء الأداء . إن لم يكن
الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة إلى معلم يبين كيفية إحسان العمل .

§ ٦ - ١ - ألفت هذه الكلمات بغير مداد الحبر .

- جميع أولئك الذين يمارسون أي فن - يظهر أن أرسطو لا يوجب حجة . يجب الاستعداد
طبيعية . وأنه لا يجب أن يصير موسيقيا محسنا لا يمكن أن يقوم الموسيق . من لا يدافع من أن يكون
الصوت أصوات أرسطو فخره فوسعه . وكذلك حاله في فن الفهر . عمل في العنبرية ولكن
لا يفرق مذهب .

ويكون الفتيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .
 § ٧ - والأمر كذلك على الإطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ضالمة . و بسلوكنا
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات بصير بعضنا شجعانا
 وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا . فمن الناس من يكونون
 معتدلين حلماء . ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة ، وبالاختصار
 فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فأنظر كيف يلزم التشبث
 مع التحرج بأن لا تأتي أفعال إلا من جنس معين . لأن الملكات لا تشكل حتى على
 الفروق بين تلك الأفعال وتتميمها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منه
 الطفولة وبأكثرها بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضد ذلك نقطة
 كبيرة الأهمية جدا ، أو عبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ - وبالمثل - أي بما يدل على ذلك . وبه الخلق الفلاني أو الفلاني .

• تشبث مع التحرج ... نتخذ منه العادة - فصالح من حكمة بلغة حكيمة بالدر .

الباب الثاني

إن المصنف في هذا الأخرى لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص من هذا
هذا كان مع ذلك شأن هذه الغرض الخاص التي يتشتملها ضرورة الاعتدال - كل أنواع الأجزاء
لأنها في هذه القضية واضحة .

§ ١ - نحي ، لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو أن هذا المؤلف الأخلاقي ليس
نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن في كثير من غيره ، فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة
أن أوقفنا في هذه الأبحاث بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلا ، وأخيارا ،
لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضروري
أن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف
في خلقنا ، وفي اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغي في العمل اتباع العقل القيم ، فنقبل
أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ما هو العقل القيم وما هي علاقته
ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتتفق يادى بده على هذه النقطة وهي أن كل مناقشة تورد على أفعال
الإنسان لا يمكن البتة أن تكون إلا راسما مبهما مجردا عن الضبط كما قد نبها إليه يادى
الأمر ، لأنه لا يمكن أن يطلب الضبط في الأدلة إلا بمقدار ما تحمله المسألة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا . مبدأ حسن يجب على الأخلاقيين أن يعتمدوا في أن لا يعزب عن
الاعتبار .

§ ٢ - مبدأ مسلم به عموم - في المذهب القيم تورد في المذهب الأخلاقي .

فما بعد - لنذكر أن سوف لا يوجد في أوسع هذه المناقشة التي يذكرها هنا ، ولكنها مستورة
في الباب الثاني ، وعلى الخصوص في الباب الأول من الكتاب السادس .

§ ٣ - يادى الأمر - راجع ما سبق ل ١ ب ١ ف ١

عليها ، فافعال الناس ومنافعهم لا يمكن أن تقبل حكماً ثابتاً مضبوطاً ، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ - لكن إذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بمحصوله لا تعمل إلا ضبطاً أقل من ذلك أيضاً ، لأنها لا تقع تحت حكم فن متظم ، ولا تحت أي قاعدة صريحة . لكن الإنسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدي بالظروف التي هو فيها ، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها فإنها لا تثني عن محاولة تحقيق النفع بآثارها .

§ ٦ - بدأ يجب أن نلاحظ أن الأشياء التي من قبيل ما تشغل به الآن هي أيضاً على خطر أن تفسد بأي إفراط . إما بالآكثرو إما بالأقل . ولأجل التنبيل بمثالة صريحة يمكننا أن تعيد تفهم الأشياء الغامضة الحقيقية ، نقول : إن الحال هنا

حكمنا مضبوط - إن علم الأخلاق قوانين كمية بحد ذاتها ، وإن أرسطو يظهر عليه غالباً أنه مستند - ويحق أن ليس لا يرايون دائماً هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه في أن بوصفها - لا يمكن بالاعتماد على أرسطو هنا من الإزداد ، وإن تعويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الانتفاء ذاته غير مضبوط .

الحالات الصحية المختلفة - وهذا أيضاً ربما كان من مضبوط ، وإن القوانين الصحية قواعد مفترقة لا يسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يتم ذلك أحياناً .

§ ٧ - فن متظم ... قاعدة صريحة - أمكن أن حقة تلاها فيها القوانين . وإن أرسطو حينما يقرر أنه بعد عدة أسطر يوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفریط فيها كلاهما يودي بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلة إلى أقل من اللازم تفسد الصحة ، أما على حد ذلك إذا أخذت بالقدر اللازم . فلها توجد الصحة وتعيها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذي يغطي كل شيء . ويفتر من كل شيء ، ولا يستطيع أن يعمل شيئا هو جبان . وهذا الذي لا يغطي البتة شيئا ويقصر جميع الأخطار هو منهزم . كذلك هذا الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو طاهر . وهذا الذي يتفيتها جميعا بلا استثناء كالنوحسين سكان الحقول هو سوي ما كان عديم الحسابية . ذلك بأن العفة والشجاعة تعتمدان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفریط . ولا تقيان إلا بالتوسط . § ٨ - ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموها وقدراتها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التي توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

§ ٩ - الشدة المفرطة في التمرينات البدنية . راجع المبدأ ك ٢ ب ٢ ف ٦ من ٢٧١ من ترتيب الطبيعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان إذا ما كان في الألعاب الأرشية وهو صبي ، فإن هناك جاذبة فيها بعد أن يصير رجلا ، لأن التمرينات الشديدة جدا تكون قد أضعفت قوته .

§ ٧ - والحال كذلك تماما . ذلك هو الطريقة الوسطى الشهيرة التي هي قسمة ومجمعة في العلم وحسن في الشكر على طرفيها تعدد إلى حدده أرسطو نفسه .

- كاتو حشرين سكان الحقول - وهذا هذا النوع من الحياة أربعة ملكة يومية واحدة .

- ولا تقيان إلا بالتوسط - وهذا مصدق حقا ، النسبة المتعديلة التي ذكرها أرسطو أن يكون مصدق مع ذلك بالنسبة لجميع المصادر الأخرى .

الملكات . ولينين هذا بمنزلة من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذي يتناوله الانسان والاشباع المتكررة التي يعانيها . وعن المقابلة قال الانسان الذي تقوى هكذا يزيد احتمال له هذه المشاق أكثر .

§ ٩ = الظاهرة عينها تتكرر بالنسبة للقضايا . فالتأثير يصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذي قبل . وتزداد الملاحظة عينها على الشهوة ، فالتأثير يعتيذا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالأمنا ولدائنا .
 § ٤ - وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تلحق أفعالنا أحيانا . هذه
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لاتفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي
 إلا بالأضداد . § ٥ - يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل
 ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء . ولا تتعلق إلا بالأشياء التي
 نصيرها بالطبع أحسن أو أفسح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم
 متى طلب الإنسان أحدهما أو فر من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير
 للظرف الذي فيه يحصلهما . ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو ارتكاب كثير
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورهما . ولهذا استطاعوا أن
 يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها حالة من التأثير وفي راحة تامة .
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي . ولم يُعَنَّ
 بإضافة بعض شروط إليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن إدراكها بسهولة .

§ ٦ ب - أن الفضيلة تتعلق فقط - الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من
 الفضيلة العقلية .

§ ٧ - عقوبات - فإنها لما كانت مرة واحدة والأضداد كما هو شأن البدن ، تتبع من ذلك أن
 الحقيقة التي تدعى العقوبات قد كانت لها حيزا وسببت له لذة .

§ ٨ - ما قلناه آنفا - في الباب الأول ف ٩

كيف يمكن تعريف الفضائل - هذا التعريف محتمل أيضا في الآداب أو يدعى ك ٢ ب ٤
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه في هذا التعريف . ويمكن أن يقال من مذهب
 الكلبيين أنه القصد بوجه خاص ذلك الأجنوديون والفرسوقيون . وأما أرسطو فقد أعاد كل الأحكام
 في تعريفه .

§ ٦ - يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن القضية هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والرديلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ - هالك ملاحظة تفهمنا بأجل من ذلك أيضا جميع الالجابات المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تطلب . وتوجد أيضا ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أخصدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاه جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا وينبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدأ إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فانها توجد على أثر جميع الأعمال المترتبة لإثارتها واختيارنا الحز ما دام أنت الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسين ظاهرا من اللذة . § ٨ - نضيف إلى هذا أنه منذ طلوعتنا الأولى منذ تلك السن التي فيها لا تكاد نرت قد غلبت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان أصل في حياتنا وتكون جميع أنواتها وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظيم سلوكهم تماما كثيرا أو قليلا .

§ ٩ - هذا هو ما يجعل ضروريا جدا أن هذه الدراسة التي نرى يجب أن نحمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيئ التلذذ أو التألم .

§ ١٠ - الخير والشر والملائم - من هذه الثلاث هي ثلاث من بعضنا بعض . وسيرد بعد في الكتاب نفس الشئ كيف أن بعضنا بعض هذه الملاحظة على تعاريف هذه .

§ ١١ - من صفات الأولى - فكرة مستمرة من كوامن .

- شبت ... وتكون جميع ألوانها - تعاريف مجازية لطيفة ودرا جدا في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر: إن قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب كما يقول
 "هيرقليط". إذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب ما دام
 أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى. وهذا نفسه سبب آخر
 في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلاهما بدرس اللذات والآلام. لأن هذا
 الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا والشر هو الذي يسيء استعمالهما.
 § ١١ - على هذا إذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تستغل في الحقيقة إلا باللذات
 والآلام. وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير
 اتجاهها. وأنها تفعل وتتحرك على هذه الاحساسات نفسها التي منها تولدت. تلك هي
 المبادئ التي وضعناها آنفا.

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب إل أويديم لك ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط"
 بأنفس وقد استند أرسطو هنا وهو مستشهد به أيضا في السياسة لك ٨ ب ٩ و ١٨ من ٤٦٨ من أرسطو
 "عبارة ثانية". ومع ذلك فإن "هيرقليط" لم ينكر إلا عن الغضب لا عن اللذة.

يحصلها هو نفسه . § ٣ - و يوجد أيضا فرق يلغى ذكره بين الفضائل وبين
الفتون . فان الأشياء التي تنتجها الفتون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ،
ويكفى حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل
ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما . بل يلزم فوق ذلك أن يكون
التفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما . فالشرط الأول أن
يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريد بالاختيار التمام وأن يريد الأفعال التي ينتجها
لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن
لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفتون الأخرى لا يحسب أي حساب لكل هذه
الشروط إلا فيا يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيا يختص
بالفضيلة . فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمها . في حين أن الشرطين
الآخرين أيضا فيها قليل الأهمية بل هما أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة
إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون
من شأنها أن انسانا معذلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

§ ٥ - ليست عادلة ومعتدلة - فهو غير . وان الفعل لا يصل اليه شيء بذاته من إدراية بفعله
لحسن المن يأتيه . وفي ذلك الشروط الثلاثة التي يشترطها أو يعلم ضرورة في تكوين الفعل الفاضل حقيقة .
وهذا تحليل غير لا آخر السيكولوج الحديثة قد عوزت هذه في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .
- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لا شك في أن أرسطو يرى ان نظرية سقراط وأفلاطون التي حاشا
الافتداه . وهي أن الفضيلة ليست إلا علم . على أنه من الجائز أن يكون لا يعطى هذا الشرط الأول وهو
العلم كقوله من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذي يفعلها ، بل هو ذلك الذي يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدون .

§ ٥ - - حينئذ يصيب من يقول : إن الإنسان بصير عادلا بإثباته أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإثباته أفعالا معتدلة ، وأنه إذا كان الإنسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس من الحال عليه أيا كان أن بصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجاهلهم إلى أقوال وارعة يفتنون أنهم يفلسفون ويحققون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التعريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ - كما يفعل . وشروط التي التي أرسطو على تعدده .

§ ٥ - أن بصير البتة فاضلا - وليس الذي يوجب البتة . والذي يعاقب دائما البتة عدوية في من لا يستحق فضلا ، إلا الناس الذين يأتون في العادة أفعال عصبية ، بل إذا يفعلون .

§ ٦ - وبالتجاهل إلى أقوال وارعة - تنفذ في محبة يعاقب مع الأسف على جميع الآراء .

- ذلك هو على التعريب ما يفعله أولئك المرضى - تشبه نوع ربي ناية الإحكام - وإن فكرة التي لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السموراعين ، ولكن الفلسفة لا يجهلها من الناس لا يفلحون وإن كانت فكرة الحال جميع الناس .

الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والعواصم ، والعادات .
 حيث الشهوات والخواص - فصائل واردة ليس شهوات ، وليس كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فإنا سنبعث ما هي الفضيلة ، ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والطوف والافحام والحسد والفرح والتعبد والبغض والأسف والتعبد والرحمة . وبالاختصار كل الاحساسات التي تجز على أنها أمسا أولدة . وأسمى خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إتينا أهل للشعور بالشهوات . مثال ذلك أنك جديرون بأن تغضب وبأن تحزن وبأن نرحم . وأخيرا أسمى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي - طيبا كان أو خيبا - الذي نحن عليه عند التأثير هذه الانفعالات ، على هذا مثلا بالنسبة لافعال الغضب ، إذا نحن أحسنناه بشدة أكثر مما ينبغي أو برخاوة أكثر مما ينبغي

الباب الخامس - في الأدب الكريم ك ١ ب ٢ و ٢ ب ١ و ٢ ب ٢ و ٢ ب ٢
 § ١ - انفعالات - نه زدت هذه الكلمة كتشبه لا يصح الأخرى وأسمائها -
 - الملوك المكتسبة أو العادات - هذه كلمة في كلمة "ددة" يجب أن توجد هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى العادة .

§ ٢ - أسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل في نفس معنى كلمة "شهوة" التي تنوي
 بـ "ديكوت" أمة مؤمنة : "شهوات نفس" .
 - أسمى خواص : الكلمة التي يستعملها هنا أرسطو هي كلمة "نفوس" .
 - الاستعداد الأخلاقي - أي الذي أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خبيث ، وإذا نحن أحسناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .
وعلى هذا النحو يكون الحال في سائر القوية .

§ ٣ - ينتج من هذا أن الفضائل والذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات ، بل هي
أشياء في الواقع لا تسمى طيبين أو خبيثين تبعاً لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعاً
لفضائلنا وذرائلنا . ونائباً أن الإنسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات ،
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذي يخاف . ولا هذا الذي يغضب بوجه عام مطلق ،
بل إنه لا يذم إلا الذي يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الذائل التي تبدو لنا .
§ ٤ - وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ،
في حين أن الفضائل هي ارادات قد فُكر فيها . أو على الأقل لا توجد بدون فعل
الارادة والاختيار . نصير إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إنما
انفعالاتنا ، في حين أنه لا يقال في حق الفضائل والذائل : إنما تعاني انفعالاتاً أياً كان .
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ - وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مميزة . لأنه لا يقال علينا
إننا فضلاء ، أو أشرار ليجوز أن لنا خاصية التفرع بالانفعالات . كما أن هذا ليس مبرراً

§ ٦ - ليست ... انفعالات - أن الانفعالات يمكن أن تكون غير سواء حسبة تفرعها على
حسب تغير الذي يتفرع عنه حسب الأثر . أي تغيره . ومن هذا ذلك التفرع فلهذا لا يمكن
ليس من . والذاتية هي ذاتية فريضة ليس هي .

- ليس ممدوح ولا مذموم بسبب الانفعالات - هذا السبب لا يمكن أن يكون الانفعالات
حسنة ولا قبيحة .

كافيا في أن تمدح أو نذم . وزيادة على هذا فإن الطبع هو الذي يؤتينا الغاصة ،
أى إمكان أن نكون اختيارا أو أرادى . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر
كما قلنا آنفا .

§ ٦ - نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص
فبينى أن تكون عادات أو ملكات ، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه
العموم .

§ ٧ - كانت آله - راجع ، سبق في هذا الكتاب ، ف ٣ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الصبح
لا يصيب الاستعدادات والقياسات ، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .
§ ٨ - عادات أو ملكات - هذه نقطة هى التى تنتج طبعا من جميع الحائزات السابقة ، ويمكن
أن يلاحظ أن أرسطو قد أشار الى مقدمة -

الباب السادس

في طبيعة القضية - أنها نسبة لأي شيء كان المكلف الذي هو ربه - هذا الشيء ونحوه - فضيلة العين
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الزمان - توسط الأضلاع في أحوال في إيجادها - التوسط يختلف
تخصيصاً بالنسبة لكل ما - الأفراس أو الثور يربط في وجدانات الإنسان وفي أحواله - القضية تطلق
بإرادته - أنها على الصوم وسط بين رذيلتين إحداهما الأفراس والأخرى الثور يربط - استدللت -

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن القضية هي عادة
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضاً أي كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم
حسن الاستعداد لها وبذلك تميزها التكميل للعمل الخاص بها معاً . على هذا مثلاً
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤذي وتطيق كما ينبغي . لأن لفضيلة العين
الفضل في أن الإنسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة
الحصان، فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضاً، وفي

باب السادس - في الآداب الكبرى ٨ والآداب أو أوديم ٢ - ٢

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - بل يرى أن أرسطو مع كونه لا يربط الاعتدال ربه بتوسطه مع ذلك
أن العبد والتعظيم .

- ٨٤٤ - أو كيفية - تفسير ضروري لتعظيم الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة لشيء، أي هي فضيلة - يرى من هذه الملاحظة أن لفظة فضيلة في لغة اليونانية
بمعنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) أوجه يقوم عليها أن كانت في ترجمة شيء من العراية والتعريف
هو .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - . تجنب هذه التعابير العربية على أنها مفهومة جداً مع ذلك .

أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصير رجلا صالحا ، رجلا حريصا والفضل لما في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق كيف أن الإنسان يتمكن بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ - في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن نغير ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوي ، وهذه التمايز يمكن إجراؤها إما بالنسبة لشيء نفسه ، وإما بالنسبة إلينا ، فالمساوي هو نوع من الوسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أما بالإضافة إلى الإنسان ، بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٦ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء . كان أحد من لا يدرس إلا فضيلة الإنسان ، وإن فله تشبهات لا توضح المسألة . فإنه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة الفرس .

§ ٧ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق لك - § ٤ و ١٠ و ١٤

§ ٨ - راجع المساوي - قد أغبت قول هذه العبارة ، لأنها هي عبارة أرسطو لا من أن أثير بلطف "الوسط" الذي يستعمله هوميروس - هذا يرجع إلى القول بأن كل شيء قابل للقسمة يمكن قسمته إلى من يترتب عليه مساوئ ومن لا يترتب عليه مساوئ .

الوسط - هذا المقطع الخاص .

لجميع . ٦ § - آخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،
واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذي
يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .
٧ § - ذلك هو الوسط الحقيقي على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعني
العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه في الواقع
بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،
وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على
الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن
أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناوضا إما غذاء فظفا وإما غذاء غير كاف .
فهو قليل جدًا بالنسبة "للجوارح" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يتدنى لعب
الجوارح . وما يقال هنا عن الأعدية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجوى

٦ § - آخذ مثلا - كان أولي أرسطو أن يفكر ستة أحسن من هذا . فإن الأعداد التى يذكرها
هو من نسبة المتخالف . ولكن كان المقصود أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يحكم الله
على المساواة .

٧ § - التناسب الذى يحققه الحساب - هذا هو الذى سموه زمت مويلا في كتاب الرياضيات بالنسبة
معدية . - يكون أحيانا أن يقدّر نسبة بالرق .

نسبة - قد أمده أرسطو في هذا الخبر . ووافق أنه الوسط يختلف لهما لكل فرد حسب
الأمرجة والعروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها أبقراط كثيرا .

- بالنسبة "للجوارح" - مبلون كان كما يقال بأكل عشرة رطلين غذاء في اليوم .

- هو يندى لعب الجوارح - كان إحدى المذاهب التى يتخذها أبقراط الجوارح في الزمن القديم أن

يعدوا أعداد التلاميذ . - راجع إلى نسبة ك ٤ ب ٣ ف ٦ من ٢٧٢ من ترجمتي لقطعة ثانية .

- بالنسبة لألعاب الجوى - كل هذا يشهد أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجوارح في الجسم
والتي كانت كذا .

والمصارعة . § ٨ - على هذا إذن فكل انسان عالم وعامل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء اكانت بالاكتر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ - والفضل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدي على وجه الكمال موضوعه الخاص . بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وإن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المثقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه إذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكد . نكرر أن هذا هو الغرض الذي من أجله يدرس الفينيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التي هي ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن تنقطع بلا انقطاع كما يتطاع الطمع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ - وإني أعني بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هي التي تختص بالفعالات الانسان وأفعاله . وإنما هو في أفعالنا وفي انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا في وجدانات

§ ٨ - الوسط بالنسبة لنا - الذي يمكن أن يتغير بتغير الأشخاص .

§ ٩ - أن كل علم - العمارة يمكن أن تكون مخطئة لو لم . وروى كسمت الفكر من الضبط والاحكام إذا كانت مذهب أكثر من واحد .

- الفينيون المحسنون - هذا حق صراح في الفن حيث السبب يجب أن يكون - ثم مجموعة ، وحيث

السبب يكون كالوسط القيم ونحوه .

- انفضية - يظهر أن الرسول أراد هنا أن يطبق هذه النظرية - نظرية الوسط على جميع الفعالات

بلا استثناء .

الخوف والافدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالاختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ - ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعاً للظروف ، وتبعاً للأشياء ، وتبعاً للاختصاص ، وتبعاً للعلة ، وأن يعرف أن يقيم المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ - والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الانحراف أو التطرف أو أن تلقى الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الانحراف الأكثر خطيئة ، والانحراف الأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ - على هذا حيثما فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذي نطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ - وفوق ذلك يمكن أن يسمى الإنسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من الانهائي كما مثله بحق الفيثاغوريون . ولكن الخير هو من المتناهي

§ ١٥ - من الجهتين - أي من كانت الوجدانات مفرقة ماله بها توطئة القوة بهذا .

§ ١٦ - الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة - هذه هي الصفة العادية للكمال : التصفية والتميز .

والحال بالنسبة للأفعال - الأمثال ليست إلا مظهر خارجي لوجدانات والانداعات . والتربية لا تتم إلا بتطبيق على إحدى العاليتين تطبيق على العالقة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٧ - الفضيلة هي نوع من الوسط - هذه هي الصفة العامة التي اعتبرت عادة لمنهج كل الفلاسفة الأخلاق لأرسطو - وأنه لا يظهر أنه خلق هو نفسه بل هو من الأهمية ما ينظر لها من بعده .

§ ١٨ - الفيثاغوريون - راجع فيما سبق أد ١ - ٣ ف ٧ وأيضاً نظرية الميتافيزيقا الفلكية في التلخيص .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشرح سهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضقة، صعب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تخطئ القرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالزخلة، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

” يكون المرء غيبرا بنوع واحد ويكون شريرا بالف “

§ ١٥ - على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة . هي كيف يتعلق بإرادتنا متحصر في هذا الوسط الذي هو اضاف لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تجاوز المقياس الذي يجب التزامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداننا، فالفضيلة تنحصر على مسة ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ - من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر إلى التعريف الذي يوضح ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط . ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وقة .

§ ١٧ - على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

- لا يمكن حين السوط - توجد حالات بعض في عليها هذا - وتوجد حالات أخرى لا يصحدها عليها . فانه يمكن أن توجد حالة طرائق حسن التصرف .

بكون المرء غيبرا بنوع واحد - التامر يفر منه فهو معروف .

§ ١٥ - يتعلق بإرادتنا . القصبة مرادفة تارة . ولكن لا يظهر أنها تتفرع بالوسط فالتزام .

- إنها وسط - تكرير أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ - القصبة هي طرف وقة - تعدل حتى جذا ووجه جذا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ - على أنه يلزم أن يقال - فبذلك على أرسطو بوضعها . ولكنهم لم يفتقروا إليها كما ينبغي

في الاستقادات المرجحة الى نظريته .

لهذا الوسط . فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعمل معنى الشر والزيادة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية الخلد بمصائب الغير ، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل . لأن كل هذه الأشياء وكل ما يقع فيها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السيا القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل . فإنه لا يمكن فيها إلا افتراض آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي . ومع المرأة الفلانية . وفي الظروف الفلانية . وبأي طريقة ، فإنه يوجد عام مقارفة أي واحد من هذه الأشياء جناية . § ١٨ - ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الخين وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفریط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للافراط والتفريط وإفراط للافراط وتفریط للتفريط . § ١٩ - ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤنة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أي وجه أخذ به الإنسان فإنه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للافراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

- قابلية الخلد بمصائب الغير - قد صارت الكلمة اليونانية التي يسمونها مسمي مصبوط في لغتنا (الفراسية) .

- منصرف بأنها خبيثة وجناية - من الممكن أن تكون عبارة المرح وقد أخذت من عبدة المداوة .

§ ١٨ - وسط للافراط والتفريط - الخين هو عبدة الشجاعة . فهو ذلك طرف ولا وسط . أي أن ليس به افراط ولا تفريط .

§ ١٩ - لا افراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة - لأن الشجاعة هي الوسط بين الخين من جهة وبين التهور من جهة أخرى كما سيأتي في الباب التالي .

الباب السابع

تطبيق العموميات التي تبين في الحالات المخصوصة - الشجاعة وسط بين الشجور والبخل - الاعتدال
وسط بين العبور والغرور - الشط الأوسط بين الأمل والبخل - الأريحية - كثير النفس وسط بين
الوقاحة والحمية - الطمع وسط بين المراط والمعريط - يعطى تكاملاً اسم خاص - قصور الخلق عن جميع
هذه المروءات الدقيقة الثلاثة - الصدق وسط بين النجس والتمويه - بدانة وسط بين السمنة والنفاسة
صدانة وسط بين الخلق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحياء - سوء البنية .

١٤ - قد لا يكفي في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ،
بل ينبغي فوق ذلك أن نبين كيف أن هذه النظريات مطابقة لأحوال الخاصة .
وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات قارعة
بعض الشيء ، وكانت التعاليل المخصوصة أكثر انطباقاً على الحقيقة ما دام أن الأفعال
هي دائماً خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطقية عليها . ويمكن فهم
ما نريد قوله من اللوحة التي رسمتها هنا .

الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ - ٨ وفي الأدب إلى أوبديم ك ٢ - ٣

١٤ - قد لا يكفي - استقر الغرض الذي يرى في أرسطو هو عمل أصلاً - ومن أجل ذلك يتم
إثبات الأمر عنها من الأيضاح .

- في لوحة التي رسمتها هنا - سبق نص الذي يقتضي فلا شك هذا النحو الذي تبرزه اللوحة المستطوية
في الأدب إلى أوبديم ك ٢ - ٣ والذي استشهد به "الدرويكوس" "وأوسطراط" ، حتى أن هذا
الأخير رأى راجعاً إليه أن بكل لوحة الناقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولاً للفئات المختلفة مع اضدادها
من الأفرام والفرط ، وهي لا أفرام راجعاً على أن ادعى أن هذا الجدول لا يرى في هذا إلا ما يظن
تماماً مع عادات أرسطو الذي كانت قد اصناف رسومه إلى قوله "تاريخ الحيوانات" . وقد شرح الشراح
الذين ركبوا هذا الجدول عن صورة تعبد أن هذه العبادات لا تشمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلى أي
الحال فإن تفكيرنا واضحة في الموضوع .

§ ٢ - على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمانينة تشغل الشهادة الوسطى ، أما الإفراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الإفراط في الطمانينة فإن الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده إفراط الخوف أو عدم الطمانينة فهو جبان .

§ ٣ - بالنسبة للذات والنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء ، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه جميع الذات . فالوسط هو الاعتدال ، والإفراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر الذات هم نادرين جدا . ولذلك لم يقطع لهم اسم خاص . فلتعظهم إن شئت اسم الخاملين أو يدعى الحسابية .

§ ٤ - فيما يختص بإعطاء الأشياء أو الأموال أو بقيولها فالوسط هو الاعتدال . والإفراط والتفريط هما الإسراف والبخل . وهاتان المملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط بضاد بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مفرط في الإعطاء وهو مفرط في القبول . والبخيل على الضد هو مفرط حينما يأخذ ومفرط حينما يعطى .

§ ٥ - من هذا يرى - أن الجمع تسمى وأنهم من كلمة الله كورة في الفترة السابقة قد مر في تارة من تارة . فثبتت الفترة الثانية بهذه العبارة

ليس له في لغتنا اسم - والله اللهات القرشية ليس أى من هذه اليومى وكلمة "تسم" تسمى أى عندا (في اللغة القرشية) أى ليس كلمة تسمى - الأولى عن اعتبار حسن .

§ ٦ - فلتعظهم أنت شئت اسم الخاملين - هذا القيد الذى أمزجه أرسطو في اليونانية لازم في القرشية أيضا . فإن كلمة "تسم" أى من لا شئ في أنها مدخلة وهذه . ولكن معناه أوسع من ذلك بكثير .

§ ٧ - السعيا - وقد كانت هذه الكلمة باللغة القرشية لا تعنى من زود الوسط الذى تعنيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فإن المعنى أقرب إلى التيزيم إلى البخل .

§ ٥ - على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسمنا بسيطا ونضع ملخصا .
ونكتفى الآن بهذه المعالجة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقط بتوسع وضبط .

§ ٦ - ولكن لنترجع الى التروة فنقول : إنه يوجد أيضا استعدادات أخرى غير
ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضا أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد
فريق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالا عظيمة ، والآخر ليس له منها
إلا القليل . فالتقدير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الانفاق والزهو الغليظ ،
والتفريط هو التفتير في الأشياء الصغيرة . هذه القروى الدقيقة المتطرفة تخالف
الفروق في السخاء . وسيدكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ - في أمور الشرف أو المجده والجليل ، الوسط هو كبر النفس ، والاقراط
في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ - وكما أننا
اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية ، بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق
على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف
متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية .
ويمكن في الواقع أن نطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن نطلب . ويمكن أيضا
طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي ، فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طامعا . والذي

§ ٩ - فائدة . راجع ، صوف يأتي لك ٣ ب ٧ وما يليه ، ومن المصوح لك ٤ ب ٦ و ٣ حيث
تعتبر بعض النقط : التواضع والاعتدال والسخاء مع وتعتبر الزيادة المفرطة - متوسط تماما .
§ ١٠ - أيضا الاستعدادات أخرى . وذلك يوجد فيها وسيطان بدلا من وسط واحد .
سوء الذوق في الانفاق . اضطرت هذا ان نسمي النفس العصبية قوة التمر .
- سيدكر فيما بعد - لك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ - الوسط هو كبر النفس . راجع ما يأتي لك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوحدات يعرف
أن يقيم وسطا حكما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل
هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أنت يكون فى أمر خلق الطامع يسعى
طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تنازع مركز الوسط . وقد يقع
تنازع أحيانا أيضا أن نصف بالطامع ذلك الذى بقيت فى الوسط . وأحيانا نصفه
بأنه عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طامع والذى ليس كذلك . كل فى دوره .

٩٨ - وسندون أن نوضح فيما على غلة هذا التدقيق . ولكننا الآن نستمر
فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى تتبعناه فيما سبق .

١٠٨ - يمكن أن يميز فى الغضب - مثل ما فعلت فى حق السخاء - الحدود
الثلاثة : الإفراط والتعريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق
أو على التقريب ليس له اسم خاص . ففقتصر على القول بأن الإفراط الذى يترجم
فى هذا النوع حد الوسط بين الطرفين يسعى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة
تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يسم بالافراط يسمى التعلق الشرس ، والزفابة

٩٩ - ليس له اسم خاص . أى لا أحد يسميه وهذا المسمى ليس من لغة اليونانية .

١٠٩ - مما يرى . قد يكون من الغل تعين القدرة على تصدير هذه الدول . ولكن أخصر تعينه
عصيل لمصائر وأرد من يقول أن يرى كيف يخطط الرصد أحيانا بأحد الطرفين . ويصير موضوع مدح
أردم بالذود .

- التعادى فى معنى . أو بالأحرى ، طريقت التعادى . راجع السبعة ١٠٨ ب ١ ص ٢ من ترجمت
أصفا الثانية .

١٠٩ - رجلا عجم . أى أحد لغة آسيين من هذه . ولكن فى لغة (العربية) اسم هو بعد مدح
من الشراسة منه عن الغلور .

الشرس ... الخمار . أى أنه تكاد تكون بالخرسية فى قوله . من لغة اليونانية .

تسمى الشراسة ، والذي يُعَمَّم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفائر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابهة بينها ، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه . الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التي تربط بين الناس أفعالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في معادلات الناس ، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان بالذمة التي تحصل من علاقات الجمعية . أحد الاثنين يتعلق بالذمة التي يسببها المزج ، والآخر يتبع جميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الخفيق بالمزج . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس في اللغة اسم خاص لاكثر هذه الفروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

لا غضب به البتة . قد ضربت كلمة يهودية إلى توضيحها .

§ ١٢ - هذا هو موضع . هذا المدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالمدرس السابقة .

الروابط الاجتماعية وادعة . لقد لاحظت أرسطو جديدة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن المبرر أن كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عند (أفلاطون) .

حتى نرى جليا أيضا . هذه الأمثلة المختلفة لتزيد أسافة .

كما هذا . يشي أرسطو أن كلمة استعمالها من ذلك معنى أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة

اليونانية .

أن نضع كلمات جديدة . يستعمل أرسطو هذه الطريقة الأوسع النحيط وقد يسمح لنفسه به الأحد الضرورة القصوى .

§ ١٢ - فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذي يلزم في هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق ، التصنع الذي يغير الحقيقة يسمى اذا غلا في الأشياء التفتيح ، والذي به هذا العيب يسمى تفتاحا ، وإذا كان على الضمة بصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معيبا .

§ ١٣ - أمضى أن الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان بالذمة . فأحدهما يخص في المزارع ، والرجل الذي يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقي الذي يميزه هو البشاشة . والاقراط في هذا النوع هو السحرية ، والرجل الذي له هذا المطلق يسمى مسحرة . وهذا الذي في معرض المزارع نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من الخط ، وكيفية يمكن أن تسمى القفاطة . § ١٤ - أما الوسط الذي يتعلق بعلامه الحياة العادية فالرجل الذي يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغي أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذي يوجد هذا المطلق هو الصداقة . أما الذي يقرط في العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذي به ولى الأرض ، متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن إذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٥ - تسمية ... من ... أن الكلمة التي يستعملها أرسطو من أصل كلمة « السبك » بلفظ عرسية ، وقد استعمل استعمل هذا اللفظ الأخير الذي له في العرسية من معانيه .

§ ١٦ - الرجل الذي ... الحكمة واضحة جدا ، إذا كانت له مع ذلك تفرص مبرورة له . ولكن ليس في تلك أحسن من هذا .

- نوع من الخط ... المجاز هو بعبارة في لغة البردية .

§ ١٧ - فهو حذيق - لا أرى أن أرسطو له أحسن عبارة لفظية . ويمكن أن يصرح في عبارته ، وقد كنت أصل أن يكون « الحيف » .

- الذي به ولى الأرض - هذا تصحح لفظ البردية .

المتعلق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أي شيء . فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ — يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فإنه موضع لثلاثا كالإنسان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الإنسان الذي يلتزم الوسط الحق . فالذي يشعر بها مع الافراط يحزن من كل شيء . وهو يوجه ما فريسة الخيبة . وعلى الرضبة الإنسان الذي يأثم في هذا بالتفريط أو الذي لا يحزن من شيء ، مطلقا هو إنسان عديم الحياة أو سفيه . والذي يعرف أن يلتزم الوسط بين هذين الافراطين هو الإنسان المتواضع .

§ ١٦ — الإنسان العادل الذي يطبق حكما نزيها على سلوك الغير ، مركزه الوسط بين حسد الأغنياء على سعادتهم ، وبين الفرح السخي الذي تسببه له آلامهم . هذه العلامة الوجدانات هي مع ذلك تتعلق بالثقة والآنم اللذين يمكن أن يسببها لنا . أمثل بأمثلة . الإنسان القريب الذي يعقربه الغضب العادل يحزن ويستخط من مشهد تقعة صادفت غير أهل . والحسود الذي يفرط تجاوز هذه الزاخرة يحزن لجميع التغيرات التي يصيبها الناس الأغنياء ، وأخيرا هذا الذي يمكن أن يرنح لما يزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له . بل يذهب إلى حد أن يتلذذ به .

§ ١٧ — هناك الذي يطبق — بعد الذي يستعمله أرسطو هو "خير يس" وليس هذا في الحقيقة هذه الكلمة من "خير يس" . بل هي العدى التي تعاقب فيه هي الآفة التي يستعص بهم الاحساس الذي يريد أرسطو أن يدل عليه هذا .

— فإن الذي يمكن أن يرنح — استمع بحدود هذا التكرار غير المتعد الذي هو في المعنى أكثر منه

في لفظ .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة
أتم . وأما العدل لما أنه لا يدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوعان
مختلفان . فسنحدهما فيما بعد ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وتدرس كذلك
على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - رابع فيما بعد ك ٢ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدروس العدل .
وإن شئت بعد هذا المداولة المضافة والمداولة الثانية ، ثم العدل على حسب القانون والعدل على حسب
طبع .

- الفضائل العقلية - رابع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .

الباب الثامن

نضد بين الرأى الطرفين وبينه وبين العصبية التي هي الوسط - معادلة الوسط والطرفين - الطرفين
كل منهما أحد من الأنظمة عن الوسط التي يعملها - في بعض الأحيان يثبت أحد الطرفين من
الوسط - فذلك يثبت الطرف بالافراط وتارة يثبت الطرف بالانحراف - فذلك أقرب الى الشجاعة من
الحسن ومن ذلك الحاد (علم الحسية) أقرب الى الاعتدال منه الى العجز - فذلك العزوف سبب
أحدهما يأتي من ناحية الأشياء، والثاني من اجزاء.

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداها
بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين
هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض - فبذلك الطرفان هما مضادان للوسط،
ومتضادان بينهما أيضا، ثم أن الوسط هو مضاد للطرفين. § ٢ - كما أن المساوى
مقارنا بالخذ الأصغر هو أكبر من هذا الخذ وأصغر من الخذ الأكبر في نسبه له،
كذلك الكيف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط
تظهر المفرطات - وبالعكس في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها
بوجه ما تفرطت في الانفعالات وفي الاتعال على السواء - على هذا فالرجل
الشجاع يظهر متفورا اذا قورن بالجبان - ويظهر في جانب المثبور جانا، كذلك أيضا

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ١ - ٩ وفي الأدب الاربعة ٢ - ٣ وما يليه -
§ ١ - الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة - في أكثر النسخ التي هي منها الوسط الى سبب العصبية
أو الرأى المتدقة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الاختلاف - ولكن من المفضل § لاحظ
" طرف " أيا لمزع بعض نظرية في تضع العصبية في الوسط وتحتها كوسيلة بسيطة - ذلك بأن الوسط
هو وضع هذه النظرية على صورة مختلفة - وأنه خط جمع القبول التي ينبغي أن نحدد بها -

§ ٢ - المساوى - أي العصبية -

- على هذا فالرجل الشجاع - ملاحظة دقيقة مصبوحة جدا -

"الإنسان المعتدل يظهر قاجرا إذا فوز بالحناء الذي لا يحزكه شيء . ويظهر هو
غسه خائفاً بالنسبة للفتور . والسحق يظهر مسرفاً بالإضافة إلى الخيل . وبخلاف
بالإضافة إلى المسرف . ٣٤ - كذلك الطرفان يذلل كلهما بالوسط أحدهما
إلى الآخر . فالحان يسمى رجل الشجاعة متهوراً . والمتهور يسمى جباناً . وكذلك
الحال في البقية . ٣٥ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو
بعضها لبعض ، كانت تضاد الطرفين بينهما هو أنظر مما يكون تضادهما مع
الوسط . لأنه في الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط
الذي يفصلهما . كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما
على الحد المساوي سواء بسواء .

٣٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط .
فالمتهور به شيء من شبه الشجاعة . والمسرف بالسوء . ولكن عدم المشابهة الأكبر
هو طبيعتها . لأن أطراف بعضها البعض . إن الأشياء التي بعضها من بعض أبعد
ما يمكن أن يكون تسمى أضداداً . وتكون أضداداً أكثر كما كانت متباعدة

٣٤ - كذلك عدد - وفيها بعض التكرار في قول .

٣٥ - هذه الحدود الثلاثة - لا يظهر أن يكون لها أي وجه مشترك . فلو كانت كذلك لكانت
متساوية في الحد من كل طرف . ولا يمكن أن تكون متساوية . فلو كانت كذلك لكانت
متساوية في الحد من كل طرف . ولا يمكن أن تكون متساوية . فلو كانت كذلك لكانت
متساوية .

٣٥ - توجد أطراف لها بعض مشابهة . فلو كانت كذلك لكانت متساوية . فلو كانت
متساوية لكانت متساوية . فلو كانت متساوية لكانت متساوية . فلو كانت متساوية لكانت
متساوية .

٣٥ - نفس العدد - على أن في كل طريقة لأحد من الطرفين . فلو كانت كذلك لكانت
متساوية . فلو كانت متساوية لكانت متساوية . فلو كانت متساوية لكانت متساوية . فلو كانت
متساوية لكانت متساوية . فلو كانت متساوية لكانت متساوية . فلو كانت متساوية لكانت متساوية .

أكثر . § ٦ - في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادا وتارة يكون الإفراط . فالزيادة الأكثر تضادا مع الشجاعة ليست هي التهور الذي هو إفراط ، بل هي الجبن الذي هو عيب التفريط ، وعلى الضد في الاعتدال فإن الحد الذي يتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التي هي عيب التفريط ، بل هو الفجور الذي هو عيب الإفراط . § ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين ، ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذي تقابله بالوسط مقابلة تضاد ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلا لما أن التهور يظهر أنه أقرب جوارا للشجاعة ويشابهها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذي تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التي هي أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادا معه . § ٨ - هالك إذن أحد السببين المذكورين آنفا وهو يأتي من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثاني الذي لا يأتي إلا ما . إن الأشياء التي نحن بطبعنا أكثر ميلا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادا مع الوسط الحكيم الذي ينبغي أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بعدة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذي يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى الشجاعة والزهدة . وإذن نجد الأشياء التي نشعر بالفتنة أنفسنا لها هي أكثر تضادا مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذي هو إفراط هو أكثر تضادا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

§ ٦ - ليست هي التهور - ملاحظة عمدة ومما ينبع أن صعوبة الشجاعة ليست بالمعنى الضام وسهولة .
 § ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين - هذا التعليل الذي قد يظهر دنيئا ، هو صيغته قداما ،
 § ٨ - نحن نضع أكثر ميلا خيالا - إن الوسط يصفه في هذه الملاحظة على طبيعة الإنسان كان
 يتك أن يجد فيها لا عدم الاضمار الحقيقي للمصلحة .

الباب التاسع

في معرفة أن يكون الإنسان فاضلاً ونصائح عمليّة لإصابة الوسط الخي في تحضر القضية — دراسة
المحول لخطبة التي يشعر بها الإنسان في هذه والانتباه إلى الحرف المضاف — وسيلة معرفة تلك الميول —
ضرورة مقاربة المدّة — عدم كفاية النصائح مهما كانت بحكمة — يرم أن يتعود الإنسان بآيات العفو .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط ، وقد علم كيف هي ،
أعني أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضاً
أن ميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تطلب دائماً هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق
بأنفعالات الإنسان وأفعاله . تلك فقط يظهر أنها وضحت تماماً . § ٢ — يجب
علينا أن نفهم أيضاً من ذلك لماذا يجد الإنسان مشقة في أن يكون فاضلاً . فإن
إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جداً ، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر
لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك
استسلام الإنسان إلى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء حين كثير النفوذ
والإتفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى إليه وبأي قدر وفي أي وقت ولا شيء
موجب وعمل أي كيفية ، فذلك كفاة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها .
من أجل ذلك كان تغير شيئاً نادراً وممدوحاً وجيلاً . § ٣ — إن أول ما ينبغي

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ في الأدب إلى أوديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي . يعني أنها ليست دائماً الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحاً جداً في أن حل نظرية هندسية يقتصر على

في حين أن الحقيقة تكفي غالباً في غلبة ما تظهر من الكيوب .

ه من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياه . ويمكن أن نطبق هذا نصيحة "كاثيسو"

بعيداً جداً عن هذه الصخور وهذا الدخان

سير سفيتك

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إنما والآخر أقل . § ٤ - ولما أنه من الصعب جداً إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه . ثم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح في ذلك هي الطريقة التي يتأها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم المبك التي هي فيما أدخل في الطبع . لأن الطبع بعضنا ميولاً مختلفة جداً . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي التفاعلات المتدا أو الألم التي نلعر بها . § ٥ - يلزم أن نجعل أنفسنا نحمل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوا عن الخطيئة التي نخشاها نغف في الوسط . كما يفعل تقريباً حينما يضرب نفويع قطعة خشب معوجة . § ٦ - إن الخطر الذي يلزم دائماً اتقاؤه بقاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ - نصيحة "كاثيسو" - حذره المفسرون أن أسطره اندفع به جمعه إلى "كاثيسو" - حذره "موجوس" في "سيريس" . ولا شك في أنه استلزم بغير التيقن من ذلك أنه في حاله - راجع لأوديسيوس القصة التي عشر الفيت ٢١٩ على ألسنة مع ذلك الأوامر التي كان "أوديس" يصدره المار به على المصير نصيحة الأمة .

§ ٤ - كما يقال - هذا ليس بغير أن قد استلزم أوديسو . راجع هذا الصبح دالاً على معنى مختلف قليلاً في السياسة ك ٣ ص ٩٠ ص ٢٩٠ من ترجمته الطبعة التالية .

- التفاعلات اللذة أو الألم - هي في الواقع آكد ما يكون . وهذه الصانع إذا كانت صفة الانباع فإنها في غاية الحكمة .

الحالة قضاء لا يرتنون . وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ "طروادة" في حضرة "هيك" يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ماقلوه . لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنعين في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

٧٥ - لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتبع في إيجاد الوسط الحق . وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة . وإنها لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية . مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفاً كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للانسان أن يغضب . لأننا نرى يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حملاً . ونارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ويحدفهم حملاً حقيقياً بالرجل . ٨٥ - حتى أن من لا يحيد إلا قليلاً جداً عن الخير لا يستهدف لئلا يدم سواء حاد عنه إلى جهة الأكثر أو حاد عنه إلى جهة الأقل . في حين أن الذي يتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل أمرى يراها . ولكن إلى أي نقطة وإلى أي مقياس يدم الانسان بعبارة مضبوطة تماماً فذلك تعيينه أمر

٩٥ شيوخ صمدية - راجع الأربعة عشر كانت بيت ١٥٥ وما يليه - لديه حسن بالنسبة لمدح مع الكلام على اللذة .

١٠٥ - إننا بهذا السلوك على الأخص - أي ذلك ملوه حكمة عميقة . ومع ذلك فإن أرسطو لا يريد ما يرى أن يكون دور من أئمة فاعله في تلاميذ من قبله كل . يمكن أن يعان من الخطأ اللذة فربما . - من من السور - كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

١١٥ - بصورة مصورة جداً - يعني بذلك أرسطو عند اشتداد المؤلف . راجع ك ١ - ١ - وهي راية علم الأخلاق لا يقتضي ميلاً مطلقاً .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعيينا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإجادة فهمها يتبقى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هي حالات برئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعربه كل واحد .

٩٤ - ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هي وحدها المدوجة ، وأنه تشويم أنفسنا يلزمنا أن نجعل نارة نحو الافراط ، ونارة نحو جهة التقريط .
لأننا بهذه المتابعة يمكننا بالسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

٩٥ - الملكة الوسطى هي وحدها المدوجة - في هذه الحدود تكون الطريقة على تمام المراقبة لعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفي هذا من الصع العظيم « ٩٥ » .

الكتاب الثالث

بقية نظرية التفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول

في أن التفضيلة لا تطبق إلا على الأفعال الاختيارية . - تعريف الاختيار والاعتدال .
في نوعي الاختيارية : الفسر والمهل . النوع الأول للأشياء الاختيارية - أمثلة مختلفة لاختيار
القوة القاهرة ، وثانيا دافعا اختيارية بالعلم . في أن التفضيل الموت أكثر من بعض الأفعال : " لا يجبرون
لأمر بغيره " - تعريف عام للاختيار والاعتدال . - اللغة واضحة لا تكاد - لأن أحد الأشياء يتسم
بالثلاثة أدنى حالا من أن يرجع بالثلاثة على الأسباب الخارجية .

§ ١ - لما كانت التفضيلة متعلقة بالتفاعلات الإنسان وأفعاله ، وكان المدح
والذم لا يردان إلا على الأشياء الإرادية ما دام أنه في الأشياء اللا إرادية لا محل
إلا للقبول للرحمة أحيانا ، كان من الضروري عند البحث للوقوف على كيه التفضيلة
أن يحدد ما يجب أن يعنى بالإرادية وبالا إرادية . § ٢ - أزيد على هذا أن
هذه المعرفة ضرورية أيضا للفتن في تهديمهم إلى المكافآت والعقوبات التي يفترضونها .

- باب الأول - الأدب التذكير ١ ب ١٠ ، الأدب أو يديم ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ - المدح والذم - ملاحظة تكررت ألف مرة عند أرسطو .

- لقبول للرحمة - وحدانيات تارة في المصير الدابة وهي على ذلك حقيقة - لا غير .

- من الضروري ... - لغة تعنى أرسطو في هذه الإرادة بما لا يأت به أعلاميون . فليس في هذا

الحقم الاعتراف للقبول بأنه قد فاق استاده وأنهم .. بعده من تعجب .

§ ٢ - ضرورة أيضا فليس - يكون الفنون تتجدد وحسب إذا هو لا يتم وإذا لم يعرف والتقدم .

- § ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل .
 الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان
 الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل لمساعدته في شيء . مثال ذلك ما إذا جبدنا ربيع
 لا قبل لنا بمقاومته أو الناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء
 ما نخلي أنفسنا لعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف .
 مثال ذلك ظلم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتيان شيء مخز ، فانت
 على ذلك في استطاعتك أن تخفي كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك ، وأن تهتكهم
 بإتيان الخضوع . فبممكن أن يتسائل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا
 أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقى في البحر
 حمولته . في الأحوال العادية لا أحد يلقى في المساء الأموال التي هي في حيازته عن
 طيب خاطر . ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأتى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا
 لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن
 أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والارادية .
 إنها نتيجة الترجيع حتى في لحظة إتيانها . فالتفرض النهائي للعمل متناسب مع
 § ٧ - أفعال - في بعض الأحوال يكون الجهل دافعا . لأنه لم يكن بإمكانه إذا لم يكن مع ذلك
 جهلا مذكورا .
 § ٨ - فيمكن أن يتسائل - نوع من ما جاءه الصبر والرجوع إليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم
 المتعسر من ما إذا كانت الصبر على الصبر مدافعا في أية أكبر من قوة الدفع التي يصطاع أن يتوقفها .
 وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشرف يقرر أن يصحى بكل على ما هو عليه .
 § ٩ - أفعال مختلطة . تعبر موقف وموقف على الحق .
 أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن القول لا يوجد ما إلا شيء كما قصد أن يكون .

الطرف الذي وقع فيه . عند ما يقال على قول إنه إرادي أو لا إرادي ينبغي أن يحفظ دائما تقدير الحظفة التي فيها أثناء فعله . فالتعامل في الأعمال التي ذكرناها إنما قد أنماها وهو لا يزال حيا . لأن العامل الذي حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكما كان العامل فينا . كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلينا . فهي حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الإطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية ، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أبدا من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ - بل قد يحصل أحيانا أن فعلا من هذا النوع تقابل بالبناء عدلا وانصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى . غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جديدة بهذا المقدار . عرض نفسه إلى اللوم الحق ، لأنه ليس إلا الإنسان الحقير هو الذي يمكن أن يقتحم الدنبة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذي يقتحمها لقائمة ليست شيئا مذكورا . في بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدة ذلك ، فعل الأقل يقابل بالفقران رجل فعل ما لا يرضى له في من نفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليظفها أي إنسان .

§ ٨ - من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تعسفاها ومن الأحوال ما يكون

- المخرج - بل من تصفة الأمر . بل بعضه وان تنوع ذلك لا ريب أن يكون في ذلك الاسم . أنه في سويلنا .

§ ٩ - إذا لم يكن لديه أسباب جديدة بهذا المقدار . فذلك أنه في مثل هذه الظروف يكون الإنسان إلى مثل جميع أفعاله إلى غير كبر .

- من الأمر يقال بالفقران - وأجمع ما ذكرناه في قوله هذا هو .

§ ١٠ - ما قد لا ... هذا المصير لا يشترط وجوده في نفس الإنسان هو مجرد عدمه في غيره .

الأحسن فيها المرء هو الموت محتملا أنقطع ما يكون من العذاب. كذلك كان في قصة "أوريفيد" فان الأمهات التي دفعت "أثينيون" إلى قتل والده ما كانت الا هزقا .

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز بين أي الطرفين ينبغي اختياره وأي الضررين يجب تفضيل احتمالهما على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذي يجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التي يتوقعها الإنسان مؤلمة وعجزنة جدا ، والأشياء التي يلزمها إياها الاضطرار محزنة جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ - ما هي إذن الأفعال التي ينبغي تقرير أنها لا إرادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسري متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومعنى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللاإرادية لذاتها - التي نُحجّم موقفا إشارتها على غيرها ما دام أن أصلها قائم دائما في الكائن الذي يفعل - هي لا إرادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

- الأحسن فيها هو الموت - لم يكن من سقراط بعيد . ومن سقراط كان يمكن أن يجنب الحكم عليه بأن يتخذ لقضائه نزلا غير محمود .

- محتملا أصعب ما يكون من العذاب - هذه هي نظرية "غيريلاس" من ١٠٢ من ترجمة كوزان . ومن أتى حقلها "أريستوس" .

- في قصة "أوريفيد" - قصة "أوريفيد" - هذه لم تقع لنا ولم تصل إلى أيدينا . راجع طبعة ديرويلجر، الثاني من ٦٢٦ .

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز - تلك هي الخبرة الحقيقية . ولكن متى فهم الإنسان تواجدت كان أدنى إلى أن يقرو به .

- يكون أصعب من ذلك أيضا - إن الثبات في النظرة يقتضي في الواقع من الصعوبة أكثر مما يشاعبه . على الناس هذه المدة هو في الغالب لا يستغرق إلا وقت قليل .

تصير في الحال المفروضة اختيارية مادام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبيها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة ، والأحوال الخاصة لا تتعق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة يمكن تعيين الحرية التي يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من المروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تكرهاتنا وأن لها علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلة الخارجية ، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وفسريا مادام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نعمل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة إذا كان ذلك بالفسر وضد هوى القلب ، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزج أن تلقى التبعة على عظم الخارج عوضا عن أن يأخذ الإنسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تنجذب بهذه الغوايات ، وأن يشب إلى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يفرقها . § ١٢ - فليس حينئذ من القسري واللاإرادي إلا ما كانت علة في الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذي وقع عليه الإكراه والفسر أن يكون من العلية في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ - يزيد شبيها بالأفعال الحرة - هذا ما قاله أرسطو أيضا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - ما في هذا تكرار لما حوينا الإنسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة يدح أرسطو أيضا المعنى المتبادلة مع الألم .

راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن حسن أو جلد في المعالجة الانسانية هو المأمور بخير ما .

§ ١٢ - فليس حينئذ - هذا هو المعنى الحق للإرادي . و إن التبعة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المقدمة ولكن أتبعه بـ بوشنج فام من أن إرادة الإنسان لا تفرق . وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يعلما على أمره . رغم هذا .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذي يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفي أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يسأل أحيانا بأى شيء يتقرب الفعل في هذه الأحوال إذا كان آلة مثلا ، ولأى غرض إذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية إذا كان مثلا بتألف أو بغيره . § ٥ - تلك هي ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يخرج بجهلها إلا في حالة الجنون ، لأنه بالهدمية لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذي يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الإنسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله ، مثلا يمكن أن يقول في معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر ، ويمكن أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض في الأشياء التي خاض فيها . وشاهد ذلك إقضاء "إشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء إلى تبين ، بخانكة آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم يتلف من قوسه . وفي أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروب" بأن يحسب أنه عدوا مينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا استعجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرعا بليغا في حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للقاتلة . § ٦ - ولما أن هذا

§ ٥ - افتداء "إشيل" الأسرار - ظهور "إشيل" بأج بعض المقوس البرية في أربع أو خمس من قصص المأساة "سينيف" و "أندريب" و "تيريجين" و "الرملة" ... إلخ - فأحيل على مشكلة ما لا يبرأ من تلك برأته لا للأسباب التي يراها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التي أظهرها هو وأخوه في "مركون" .

- فعل "ميروب" - وضع "أوديب" قصة في هذا الموضع عنوانها "ذكر بقت" ثم فعل البهاء ومن الغفلة أن أرسطو يشير إليها لأنه ذكر على "إشيل" آغا .

النوع من الجهل حاصل دائما بالاشياء التي فيها يتحصر الفعل ، فالذي عند الفعل يجهل واحدا من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في النقطتين المهمتين هـ ، وهما أولا ذات موضوع الفعل ، وثانيا الغرض الذي يقصد من الفعل .

٧ § - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهل مثل هذه أن يوصف الفعل حقا بأنه لا إرادي يلزم فوق ذلك أن يسبب ألما ويستتبع وراءه نداما .

٨ § - على هذا مادام الفعل اللا إرادي هو الذي وقع بالقوة الظاهرة أو بالجهل . فالفعل الإرادي يظهر أنه هو الفعل الذي أصنعه في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله . ٩ § - فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التي يعمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . ١٠ § - إنما أولا فإنه إذا سلم ذلك ، لم يلزم عليه أنه لا كان غير الإنسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم . ١١ § - فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا فعل البتة شيئا بإرادتنا الكاملة

١٢ § - الفهم لدى بعض من الفلاسفة ، ومن هو دقة من شأنها من نسبت فيه .

١٣ § - أنه يستلزم أيضا - جميع الملاحظة المذكورة في أول هذا الفصل .

١٤ § - بعض الفلاسفة - حقا أقاموا جميع شروطه ، فلهذا من غير وجه الاعتراض ، من أن أسبقوا أو أحسن من ذلك الاعتقاد بهذا الاسم الذي هو الجهل .

١٥ § - حسنة البرية - لأنها في الواقع لا يستتبع دائما أو دائما من مدعى الجهل أن يستلزم في أحد من الأقسام .

١٦ § - لا سلم ذلك لزومه - يعني أن أسبقوا من غير هذا ، فاستلزم أن أوصفه بتعريف الفكرة أخص من ذلك .

١٧ § - من يكرر نسب الجهل هو تعبير - حقيقة الجبره لا - هو صيغة لا منهجه ، كما فعل أرسطو ، ولا كان من شأنه أن يجهل شيئا ، مع بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزع أنسا حينئذ نفعل الخير مختارين ، وأتينا نفعل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السحرية قبول هذا التفصيل مادام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ - وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين قسمة الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ - إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ - وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء للإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في انقضاء المرة إياهما . § ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فستشجع حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

- أم هل لا بد من التفصيل - أغنى أرسطو هنا بقصد قصد نظرية أعلامون لتتبعه التي تغز أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٢ - الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها - يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الأشياء ما نرجو الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالصحة والعلم... إلخ . فيبين أن سخافة ، والتي تنعق - ٩ -

§ ١٣ - الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة - هذا الدليل صديق ولكن لا تاما .

§ ١٤ - ضلالات العقل وضلالات القلب - في هذا المعنى قرر أعلامون أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها - ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو المعنى في أن الأفعال التي يدفع اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق إلا بها .

- إن هذه الأشياء - الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آتيا .

الباب الثالث

نظريّة الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشتمل الرغبة ولا الشهوة ولا الإرادة ولا الحكمة -
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشتمل الفكر الذي يسبق
مقدّماتنا -

١ § - بعد أن حددنا ما يعنى بالارادى وباللا ارادى وميزنا بينهما ، ينبغي أن نضع
ذلك يدرس الاختيار أو القصد الذي يعقد نيّتنا ، القصد يظهر أنه الأصل الأول
للخضيلة ، بل هو أدل من أفعال التفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

٢ § - بديا الاختيار الأدبي أو القصد هو في الحقي شيء ارادى . ولكن القصد
ليس مماثلاً للإرادة التي هي تحتلنى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى
هم نصيب من الإرادة ، ولكن ليس هم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن
يمكننا أن نسمى إراديات بواحد الأفعال . ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار
متدبر فيه أو قصد .

٣ § - عندما يريدون إيضاح ما هو القصد يسمونه رغبة أو هووى القلب أو إرادة

- الباب الثالث - في الأدب المذكور ك اب ١٩ ر ١٥ وى الأدب - ارادى ب ٢ - ١ -

١ § - الاختيار أو القصد - المقصود نوع من التفكير لبعض تلك الكلمة الواحدة التي يستعملها
أرسطو .

- الأصل الأول للخضيلة - وهو هذا الفكر " كنت " نفس في الدنيا لا شيء ، والحد يمكن التبريد
حتى على الأخلاق ، ذلك هو رغبة واحدة ، ر . ميديويّة الأخلاق من ١٥ ر ١٥ ر ١٥ .

٢ § - القصد ليس مماثلاً للإرادة - الفكر الذي يضرب به خط على هو رافع في صدقه ويصرف فكرة تماماً .

٣ § - رغبة أو هووى القلب - تحليل أرسطو هذا دابة في صيد أو لاسكاه . وقد دوت بأن السوي
في لغتنا (الفرسية) هذه الفروق الدقيقة ولكن لا نحقق نجحت د .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فإن الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، و حين أن هذه الكائنات هي قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ - إن عدم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على صدق ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد وبالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغبته . § ٥ - زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون في الغالب معارضة للقصد ، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فإن الرغبة تنحصر إلى ما هو لذيق أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يحجه إلا إلى الألم ولا إلى اللذة .

§ ٦ - القصد أو الاختيار الأدبي يمكن أيضا أن يشبهه بالشهوة التي يوحىها القلب ، ولكنه لا شيء أقل شيها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التي يلبها علينا القلب .

§ ٧ - القصد أو الاختيار الأدبي ليس هو أيضا الإرادة ولو أنه يجاز ملاصق لها على ما يظهر . فإما القصد المدبر أو الاختيار لا يحجه البتة إلى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان في ظاهر الأمر محمونا . على ضد ذلك الإرادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

- قصد الذي يختار - تحصيل الكلمة البرهانية إلى ترجيح . لا اختيار ولا إرادة .

§ ٨ - بالشهوة التي يوحىها القلب - تصدرت أيضا إلى تعجب بأكثر من كلمة .

§ ٩ - ولو أنه يجاز ملاصق لها على ما يظهر - راجع في سبيل التمييز الذى يقرر الفرق بين الأفعال

الإرادية والأفعال التي قصد بقصد .

قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود . § ٨ - الإرادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الإنسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز المثل الغلابي أو المصارع الغلابي الذي يرجى له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذي يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التي يقطن الإنسان أن في قدرته إثباتها بشخصه . § ٩ - زد على هذا أن الإرادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالفرض الذي تسمى إليه . أما القصد أو الاختيار المذبر فانه يسدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الفرض . مثلاً نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدير الوسائل التي يمكن أن تعطينا إياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقاً إننا نريد أن نكونهم . ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد في أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التي تتعلق بنا .

§ ١٠ - وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضاً أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة . لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية . وعلى الأشياء

... قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود - قد يريد أن يستخلص من هذه الفكرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح ، وهذا خطأ فانه أرسطو لم يريد إلا أن الإنسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبداً على ما في هذا الحق من الطلاق . ومن هنا كان الحكم في الفكرة هو قول بكل شيء وبذلك المبدأ الخلود .

§ ٨ - الإرادة تتعلق - وهذا أيضاً يظهر أن الأولى رغبة لا الإرادة في شيء الذي يدركه السمع ولكنه يحفظ - من الإرادة رغبة .

§ ٩ - القصد كما قلنا لا بد من رغبة . هذا هو الحق الخلق . وان القصد لا يجر إلا إلى الأشياء التي تتعلق بالإنسان . والرغبة على الحد من فائدة يمكن أن تتعلق بكل شيء . نحن نرغب من الأشياء .

§ ١٠ - هو الحكم أو الفكرة - هذا هو قول الفلاسفة أن وضعها أرسطو في سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء، التي تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التي يجرى بها
الإنسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن
هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان
محالا أن إنسانا يشبه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكنا أن يشبه عليه
القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني
أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصدنا بحكمة
في تحصيل شيء بعينه والبعاد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل .
أما الحكم فانه ينبغي في فهم ما هي الأشياء ، وفيه تنفع . وكيف يمكن استخدامها ،
ولكن ليسنا بالحكم نعتقد العزم في خيارا لنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يجد القصد لأنه يتجه إلى الشيء الملائم أكثر من أنه في ذاته مستقيم .
ولكن يجد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء
التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فنطبق حتى على الأشياء التي لا نعرفها
مطلقا . § ١٤ - ومن جهة أخرى فإن الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن
ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالتفكير .
ومع ذلك فإن الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إثاره
بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٣ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم . يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد
مستقيما فانه يتجه الى وإذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .

لأنه حق

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكما

القصد أو يلحقه فذلك لا يهمنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

١٦ ٨ - ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ التحقيق هو أنه إرادي ولكن كل فعل إرادي ليس فعل قصد، أي فعل إشار أمله التدبر، فهل يلزم أن يشته القصد يسبق الإصرار أو بالتفكير الذي يسبق عزما؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبي أي القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذي يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر .

١٥ ٨ - نبحث فيه الآن . قد يكون من الصعب هذه الأجواب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

١٦ ٩ - هو أنه إرادي - وبنتيجة حر . فالتأثيرات العقلية أطلاقا عن مقاصدها إذا لم يكن مستولا إلا عن أهله آدم غوايب .

- ليس من قصد - قول أرسطو هذا آخر .

القصد يسبق الإصرار - لا يمكن أن يكونا معاهدا متعديين . قد سبق الإصرار ونحن إلى القصد من القصد .

- في اللغة اليونانية - انصرفت أن أريد ذلك لأنني أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكير يسبق عن الفعل . ولكن الجمل العنصر قصد ليس تدبرا (في اللغة الفرنسية) كما هو في الكلمة الرومانية .

الباب الرابع

في المعادلة - المعادلة لا تنطبق إلا بالأشياء التي هي في إمكانها - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأولية ولا في المعادلة النسبية - لا معادلة إلا في الأشياء الممتدة والمشتراك به - المعادلة تقع على الوسائط التي يتم استبعادها لا على طرفي المقادير وهي لا تنطبق إلا بالأشياء التي هي في إمكانها - وصف موضوع المعادلة - لا تنطبق على المعادلة - مثال من "خروج ربح" - العلم الأخير لا يختار إلا الذي .

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة؟ § ٢ - مع ذلك فمن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أنكم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتعنع بكل عقله . § ٣ - حينئذ لا أسد يعادل في الأشياء والحقائق الأولية . فلا معادلة في العالم مثلاً ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ - كذلك لا يمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائماً على قوانين ثابتة . إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبيعتها وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلاً في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ - ١٦ وفي الأدب إلى أوديموس ٢ - ١٠ و ١١

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء - هذه المعادلة تكفي لإثبات المعادلة - يمكن أن يكون هذا يقف به هو إلا بعض القوم .

§ ٢ - ومع ذلك فمن المعلوم بالبدئية - هذه المعادلة لا تظهر أنه في الواقع محدود . وكما يقول أرسطو أنه لا حاجة إلى ذلك .

§ ٣ - القطر والضلع - بل هو في كل المراتج المكافئ .

§ ٤ - الخاضعة للحركة - معادلة للأشياء الأولية المفروضة أن ثابتة لا تتغير .

§ ٥ - وليس من الممكن مطلقاً أيضاً المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالحقول والأقطار. ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وعدم كلفها الكثرة. § ٦ - بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الإنسانية المعوضة. على هذا لا يذهب "تقدموني" يعادل فيها هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السياسيين" أن يتخذوها. لأنه لا شيء، من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطها ويتعلق بنا.

§ ٧ - نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طائفتها وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم نتكلم عليها إلى هنا. حيث الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها على لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة عن ذلك العقل وكل ما يكون بإرادة الإنسان. الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرون على إثباتها. § ٨ - في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحرك لا محل للمعادلة، مثال ذلك في الأجرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هذه الكلمات. غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا والتي ليست دائماً على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير. مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال. ويعادل في فن

§ ٩ - تارة عن هيئة وتارة عن هيئة أخرى. بعض السمعة تارة صادقة وأما لا يستطيع أن يسمي شيئاً ما بل لا يستطيع في ذلك تعبيره.

§ ٦ - الأشياء الإنسانية معوضة التي هي خارج تعويض.

§ ٧ - وكل ما يكون بإرادة الإنسان. ليس كل الأفعال الموزة.

§ ٨ - في العلوم المضبوطة. حتى أنهم إذا ذكروا تعاملاً يصعب.

- في هذه الكلمات. في الأدب الكثير من ذلك. ذكر أنهم لا يهتدون إلى حقيقة الأمر تحقيقاً.

الملاحة أكثر مما يعادل في فن التجباز على نسبة أن أول الفئتين أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني . § ٩ — كذلك الحال في البقية كلها ، فتصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم ، لأن في موضوعات الفنون عملاً للشك ولخلافات .

§ ١٠ — تنطبق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في نفعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفاً ، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة تدعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصراً بها منا . لأننا لا نؤمن تمييزاً وحده ولا لعجزاً في هذه الأحوال المريرة . § ١١ — وعلى جملة من القول قاتلاً لا تعادل على العموم في الغرض الذي نبيغ ، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يفتع سامعيه . ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة ، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الغرض الخاص المطلوب ، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل يمكن إصابته . فإذا كان هناك عدة طرائق لإصابة الغرض ، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوقاها . فإن لم يكن إلا طريقة واحدة ، يتساوى

— أفرضية وإسكاً من الثاني — يظهر في الواقع أن المتقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجهاد إلى درجة لا تكاد تنص عليها . ويمكن أن يرى ذلك في كتب من أقوال "أبقراط" .

§ ٩ — في فنون أكثر منه في العلوم — يفتح من سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذه القيد لا مدح منه . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لغيره أيها يؤثر الزيادة .

الإنسان كيف يصوب الشيء الذي يريه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التي هي آخر ما يستكشف من هذا التنقيب . وفي الواقع متى عادل الإنسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا الخط الذي وصفناه . وأنه يجري تحليلا شبيها بالتحليل الذي يجري على الأشكال الهندسية التي يراد إيضا حلها .

§ ١٢ - مع ذلك كل بحث ليس بالديهيبة معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذي يوجد في التحليل الذي يحصل هو الأول الذي يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء في حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه يمكن حينئذ يجتهد الإنسان في عمله ، وإذا تعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التي يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا مادام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ - إذا نجحت بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال في جميع الظروف ، ما يصح عنه إنما هو أداة الوسيلة التي نتخذ ، وتارة الطريقة التي يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذي يلزم توسيطه .

يجري تحليلا - لأنه في الهندسة يصعد من نظرية إلى نظرية حتى المبدأ الأخير .

§ ١٢ - كل بحث ليس بالديهيبة معادلة - هذا مجرد إجمال لبعض ليس بالديهيبة معادلة .

§ ١٣ - أو بواسطة أصحابنا - المعنى ضيق بعض الناس . وكان أول من يقال بصورة عامة :

« بواسطة أمثال » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطة » .

§ ١٥ - على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ بجمع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ - بالنتيجة ليس في الغرض نحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي اليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة ، مثال ذلك لا يعادل المعرفة ما إذا كان ما تحت أبصارنا هو خيراً . ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعاً كما ينبغي . لأن تلك إنما هي أشياء يمكن الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائماً وفي كل . ضل فيها لانهائية له . § ١٧ - ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن رذلة الفعل الى ذاته ونقلها الى تلك الملكية التي هي فيها تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتلتصق بقصد . § ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يتراعى مجازاً حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لها "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيقاتهم التي اختاروها وما من قصد لهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - أشياء أخرى غير ذواتها - وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها .

§ ١٦ - بالنتيجة ليس في الغرض نحصل المعادلة - لأن الحكم عليها يعتمد على ما يلي .

§ ١٧ - ضل فيها لانهائية له - وفي حين أنه في المعادلة يكون ضل ولا يكون مدونة من قبل .

وتسير الملكات الأخرى - العنق .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن التمييز بين "هوميروس" ... القصد "هوميروس" - عمدة في هذا لا يملك

له حسن الاختيار - ولا يمكن أن يعين القصد في المواضيع من "هوميروس" بين الرضا

§ ١٩ - حيثما ما دام موضوع اختيارنا الذي فيه نحصل المعادلة. والذي فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حذف القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المندرجة التي حوت عليها المعادلة في الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن غفلنا ثم نرغب في الشيء على مقتضى معادلتنا ونصممها الاختياري.

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط الذي رسمناه به الاختيار الأدبي أو القصد يمكنه لا يوضح ماهيته وما هي الأشياء التي يختص بها. ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث في الوسائل التي يمكن أن توصل إلى الغرض المطلوب.

§ ١٩ - ثم رتب - كما يجب أن يكون - رتبة هي رتبة من ذلك الرسم ولا يتعلق به في شيء. وما ينبغي أن لا تأتي بعد خبره، بل هي تلوته فيما من حيث لا يشعر بالاعتناء. بل أنباء لا تقوم بوجه القصد. هي كذلك أيضا.

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط - كما قد ذكرنا أن يكون - هو رسم من ذلك الرسم. على ذلك الرسم هناك إلى ما قبله من ذلك الرسم البسيط. هو صريح صريح لا شيء. أربع منه في كل الأقسام.

الباب الخامس

موضوع الإرادة الخفية ونفسه هو الخير - يصبح هذه النظرية - معوقات المذاهب التي تقول بأن
الإنسان يطلب الخير الخفي ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزلة الإنسان
الظاهر - لا أحد إلا هو يعرف أن يبدل إلى الحق في جميع الأحوال -

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالفرض الذي يطالب. ولكن هذا
الفرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط
أنه الخير . § ٢ - فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع
في هذا التناقض : أن ما يريده الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه
في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فإنه حسن على هذه النظرية
مع أنه فيجوز لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى إذا زعم
أن الإرادة لا تطالب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات
إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذي يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أوبديم ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط أنه الخير - وهذا في الواقع غر - واحد فإن الشخص
لا يمكن أن يفعل إلا للوصول إلى ما يراه الخير ، وهذا الشرط يكون فاصلاً - يمكن أن يخضع ولكنه خير
أتم إذا صل كل ما يستتبع للوصول إلى الخير - من أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما يلي .
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحملها الجديد
من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - نتيجة ليست لازمة والحق أن الإنسان يخضع بأركانه الشر
ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيراً على التناوب .

§ ٤ - لما أن هذين الحقلين ليسا متضمنين تماماً نزم القول بطريقة مطابقة اتباعاً للحق أن الخير هو موضوع الإرادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حيث أن بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشريد الأمر موكول إلى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها ، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض ، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضاً عن الأشياء المزهة والحلوة والحارة والنافعة وسائر الأشياء الأخرى ككل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائماً أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعاً للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فبما هي على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

- يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص . - هذا حق أن حده . - ولكن هناك مبادئ عامة على معنى جميع الكمالات القائمة .

- في وهما خيراً . - ذلك كانت نتائج النظرية التي كانت الميتافيزيقية يستخرجونها من مبادئهم .

§ ٥ - الخير هو مبدأ الإرادة . - مبدأ تجربته استقراء أرسطو من أملاطون وأنه يلاحظ على الفاعل الإنسان كل حكمة وكرامة .

- الرجل الفاضل الخير . - كان ينبغي أن يضاف « والخير » .

- كذلك الرجل الفاضل . - والمفسر . هذه الصفة الأخيرة مفقودة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل ينعصر كله في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالتقادة والمقاييس . أما بالفئة للعامة فإن خطأه يأتي على العموم من اللذة التي تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العامة يختار اللذة التي يظنها الخير ويضر من الألم الذي يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه من كالتقادة والمقاييس - بس في الامكان هم الفصيلة بأشرف من هذا المعنى - وقد عطف اليونانيون هذا المقادير ولكنهم ربما عواوه .

-- يأتي على العموم من اللذة -- هذا معنى ألاحسن تمام .

§ ٦ - اللذة التي يظنها الخير - خطأ وهم مدس في العمل للعادة .

الباب السادس

تخصيصة والإدلة الإرادية - يطبق نظرية المصادقة - هناك التفسير - وأما المفاهيم التي يسمونها في قوانينهم ثبت تماماً أنهم يعتقدون أنها أفعال الناس الإرادية - وقد بعض الملاحظات - وجهة إلى نظرية النظرية - نحن نلاحظ في حالاتنا الأولى أن نعلمها شئاً أن نعلم - إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادة كذا في الرابع - وفي هذه الحالة هي كذلك هي الوهم - الرغبة في التغير ليست نتيجة المصادفة هي محض - إنما تنبع من القوة التي توجد في رغبة الأفعال من جهة مخصوصة - فخصيص جميع نظريات سابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الغرض الذي يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل إلى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال إرادية، وهذا هو الميدان الذي نرانا فيه جميع التفاصيل في الواقع . § ٢ - حينئذ التفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الإرادة تتعلق بنا أيضاً، لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضاً، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضاً أن نقول « نعم » وبالنسبة إذا كان إثبات الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضاً ترك الفعل الخبيث . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدها فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضاً تماماً . وهذا هو ما كنا نغني بأختيارنا وأشرار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٥ وما بعده . وفي الأدب الصغير ك ٢ ب ٨ وما بعده .

§ ١ - أيها الذي نرانا فيه جميع التفاصيل في الواقع - القصدية الإرادية في الإنسان وبالجملة تكون الإرادة كذلك - وبما نظرية أرسطو هذه مقابلة بالمصادفة نظرية أفلاطون التي توجد أن الإرادة لا إرادية . § ٢ - كذلك الإرادة تتعلق بنا أيضاً - نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ - غير أن القول بادئ بدء " لا أحد شق برضاه ولا سعيد رغم أنفه " قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلاء في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هي إرادية . § ٥ - وإلا تطرق الشك الى النظرية التي فرغ من تأييدها ، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بدينية ، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعاله الى أصول غير الأصول التي هي منا ، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ - على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصي لكل منا ، وبشهادة المقتنين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الانعام كلما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضد ذلك يكافئون ويشترطون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبدينية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للآخرين وصدا للآخرين . § ٧ - ولكن في جميع الأشياء التي لا تتعلق بنا ، في جميع الأشياء التي ليست إرادية

§ ٨ - غير أن قول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه بدينية يوجه هذا الانتقاد إليه .

ولا سعيد . السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

من الحق ومن الباطل - يرى من هذا أن أرسطو ليس ظاهريا في حق أساقفة .

السعادة على رغمه - يعني أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التي تؤتيها الفضيلة

يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه بجهودات جديدة .

§ ٥ - أن الانسان ليس الأصل - وفي هذا انكار لكل حرية في الانسان .

§ ٦ - لكل منا... الخنتين - إن هذه الأدلة التي تعلى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هي في الواقع

قائمة بدون أن تستند بالوسدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بحرارة بدون . مطاع .

§ ٧ - ولكن في جميع الأشياء - هذا ما يسميه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصي لكل منا" . فمن

البدنية أن لا نستطيع أن نطعن أدنى اعتدات أن تلك التعريفات هي بتعبها هزوا وبدنية الفاضلة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا إلى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير الدافع أن يحدث
مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد صكدا أو كذا من
مثل هذه الاحساسات ما دمتنا في الواقع لا يقل ألبنا بذلك التحريض . ٨ § - وإن
المقتنين ليذهبون في الأمر إلى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير
بدية متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم
بضاغفون العقوبات الذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو
في الشخص ما دام أنه حر في أن لا يسكر وأن السكر وحدهم كان علة جهله .
ومن المقتنين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم
أن يعلموها ومنى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . ٩ § - كذلك هم
يقسئون في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يحسن إلا من الإهمال، مقدورين بلا شك
أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر في اتخاذ
الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . ١٠ § - ربما يرد على هذا أن فلانا
بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن
الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم تربيهم لحوائهم .
فإذا كانوا مجرمين . وإذا كانوا قد فقدوا حكم عقولهم . فأنما ذلك خطيئتهم : بعضهم

٨ § - انفسهم - هذا هو ما " أن لا تدركه في جهل العقول " وبهذا أدرك من السابق أنه
لا يعرف ذلك ليس بدافع عند العقوبة في شيء .

- بضغفون العقوبات - في السابقة (ك ٣ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمة مجلة الشريعة) يسد
هذا القانون إلى "ميراثهم" .

١٠ § - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يفرق بين كافي معزوف ولا لازمة وقدموا .
تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفس .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المسائدة وفي إفراطات مخيلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطيع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هذا يتناول جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو يكتبون على فعل ما يعينه أنهم يصلون الى استطاعة التزامه على الدوام . § ١١ - عدم العلم بأن العادات والميلكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ القاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجنا عن المقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أسـ يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا قائما هو بعض اختياره يصير شريرا . § ١٣ - أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلًا فلن يكفى أن يريد لكللا يكونه بعد وليصير فاضلا ، كما أن المريض أن يستطيع أن يلبس العافية في الحال يجود رغبته . في الحق أنه بعض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط و برفضه الاصفاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقدم في هذا السبيل فليس في وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو في مؤلفه كله يلقى أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويتجمل من العادة الشريرة الأساس في العفوية .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجنا عن المقول - انما يقصد أرسطو اطلاق ذلك ويظهر أن له الحق وإن كان المبدأ الأفلاطوني يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ - قلن يكفى أن يريد - مشاهدة عميقة ترى في حال التشبه الذى يستفاد من أرسطو .

قلف بحجر فانه لا يستطيع بعد أن يستوفيه فيناولوه ثانية . ومع ذلك لم يكن يتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدينا ؛ لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرب والفأجر فانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا إليه . وإليه لخص إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ؛ ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ - لكن ليست وذائل النفس فقط هي الإرادية ، بل في كثير من الأحوال تكون محبوب البدن كذلك ، وحيث نحن نعيها كما نحب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص فتوه طبيعى . ويعاب على الذين ما جعلهم هذا التوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التغير بالنسبة للضعف والدمامة والشبهات ، أفعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض أو ضربة ؟ إنه أولى بأن يرى حاله ، ونكون كل الناس يوجد اليوم الحق إلى ذلك الذى يصيره عبادة السكر أو أية رذيلة أخرى . § ١٥ - حيث بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

— لم يعد في ملكهما أن لا يكوناه — يرجع أرسطو بجزء إلى مبدأ افلاطون بإضاحه إياه . وذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الأخلاق ، فالحق هو أن الإنسان الذى كان يمكنه أن لا يصح رذيلة لا يستطيع بعد أن يكلف عن أن يكونه متى صار مرة .

§ ١٤ - وذائل النفس ... عيوب البدن كذلك — فإسحق في الحسدود التى حصدها أرسطو حصرا شكا .

١٦٤ - غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
 « يرغب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس لفرء سلطان على ظواهر خياله ، ومثل
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق متلبا يظهر له الغرض الذي يرمعه ،
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسئولاً عما له من الخلق إلا إلى حد معين »
 « فليس مسئولاً كذلك إلا إلى مقدار معين عن المظاهر التي تظهر بها الأشياء »
 « تخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذي يعمله ، وإنه لا يرتكب هذا الشر »
 « إلا بجهله الغرض الحقيقي ظاناً أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »
 « الخزلاري ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز
 « الأشياء ، حينئذ يتمكن أن يختار الخير الحقيقي . ولكننا هبة من الطبيعة أن
 « يتمتع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرود الولادة . وهذه الملكة التي
 « هي أعظم جميع الملكات وأجلها والتي لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر »
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون قينا إلا بما تعمل الولادة انخافا . وإن الكمال
 « التام الحقيقي لطبعنا لا يخصص إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها
 « حينما نولد . »

١٦٥ - إذا كان كل هذا حقا فإني سائل عما إذا تكونت الفضيلة أدخل
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الغرض ويبقى لأبدا له

١٦٤ - غير أن هذا مورد اعتراض - إن أرسطو لا يجمع هذا الاعتراض في فم أفلاطون ، ولكن
 من الواضح أنه يسميه إليه دون أن يعين ذلك تعيينا بمقدار ما قد فعلت .

١٦٥ - إذا كانت كل هذا حقا - جواب أرسطو لا يظهر جليا حقا ودخل الأفق في بعض
 التداخل - وواقع أنه يريد أن يقول أنه إذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المظهر

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . ويجعل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر مفعلا كلاهما متوجها الى وجهة ما . § ١٨ - إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ، أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه يجوز كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه بقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هي إرادية . ومع هذا فنحن نحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له في أفعاله تصويب لا يستند إلا إليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب في الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ - وبالتسوية إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هي أيضا إرادية على السواء ، والمشتابه في العلة يبنى وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ - والخاص أننا قد بحثنا في الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبيعتها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العلة التى بها نكون

الذى يطلع بانفس نفسه بأعزائه بحرية الانسان من جهة والكارها من جهة أخرى . الافتراض حق ولكن يراه ليس جليا . ولذا يكون أجزا من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض التغيرات من شأنها أن تغير نص الحق ولكن ما رأيت أن هذا مباح .

§ ١٨ - فنحن نضيق أن - هذا هو موضوع الافتراض .

§ ١٩ - وبالتسوية - الرذيلة إرادية إذا كانت فضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ - وقد قلنا - هذا التخصيص لا يتناول كل ما قد عرض إلى الآن . وأنه لا يكاد يتناول إلا المسائل الأخيرة .

الفضائل ، وقبلنا أيضا ان الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن تنتج تلك العائل ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بذواتها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأنها دائما ما تكون لأفعالها من الأول إلى الآخر عارفين منها في كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا تنصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تصبف اليها الظروف كل مرة كما لا تعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بحض إرادتها أن نسير هذه العادات أولا فسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بخصوصها ما هي ، وعلى أي شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عدوها ولنبدا بالشجاعة .

§ ٢١ - على أن الأفعال - هذا التصور على صدق لا يظهر أنه في محله هنا ، وربما كان تحريفا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة متوقعة طيلة ما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال أنها إنما لا تنصرف في العادات إلا عند ابتدائها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بخصوصها - الواقع أنها بقية المؤلف كلها بصدده تحليل الفضائل الخصوصية ، في حين أن أوله كان بصدده العمومات المجردة .

- ما عدوها - لم يقدم أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل لضبط .

- لبدأ بالشجاعة - لاحظ القرو " أن أنه على رأي " موري " " دجيدانيرس " أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل راحة في ذراع الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل . ومن العدل الى العدالة يرقى منها الى الفضائل العقلية التي شهودها هو الفطنة العليا . وإن " السطراط " يخضع نفسه عند ما يعتقد أن الشجاعة في نظرية أرسطو هي أصل الفضائل الأخلاقية . سبق أنه لا يقضي بهر الشجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفي في جعل المرء عادلا .

الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور -
 تميز الشرور - منه ما ينبغي أن يخاف وبما لا يترجم معرفة اقتضائه - لا ينبغي أن يخاف إلا الشرور في تقدير
 هذا - الشجاعة أحيث هي التي تكون عند أعظم الأخطار وبما أشد الأضرار دابة الخوف - أعظم خطر
 هو خطر الموت في الحروب - هناك الموت في سبيل الله -

- ١ § - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله .
- ٢ § - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماماً هي الشرور . من أجل ذلك يحسد الخوف بأنه تصور الشر . § ٣ - نحن نخاف حينئذ الشرور من كل نوع : العار ، والفقر ، والمرض ، والقتل ، والموت . غير أن الرجل الشجاع لا يظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف ويكون من الحقيل أن لا يخاف أبداً . مثال ذلك العاقر فالرجل الذي يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد وقع شقي . ولئن دعي أحياناً شجاعاً فذلك ليس إلا مجازاً ، لأن فيه نوعاً من التشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ١ ب ١٩ وفي الأدب الصغير ١ ب ٣ - ١

١ § - ما قد سبق قوله - ر ١ ب ٢ - ٢

٢ § - يخد الخوف - ما يقن أرسطو من هو صاحب هذا الخوف . وعلى ما قلنا أنه ليس لأفلاطون . بل هو كان مصدره النفساني .

٣ § - وقال دانيال أحيانا شجاعاً - ذلك فهو في جميع ما كان على أرسطو أن يظهر له وقد كان لا يمكن أن يقال في بعض أنه شجاع لأنه يقتصر العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذي لا يخاف . § ٤ - ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أي واحد على المسموم من الشرور التي لا تأتي من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذي يألها ، لكن مع ذلك الرجل الذي يعرف أن ينضم بلا خوف الشرور التي من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز ، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبناء في مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون شتات فقد الثروة . § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه . أو لأنه يخشى هبات الحسد أو شرا آخر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر شجاعة في انتظار ضربات السوط التي تهدده . § ٦ - ما هي إذن من بين الشرور المخوفة تلك التي تنطبق عليها الشجاعة في الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة ، لأنه هو أكثر كل الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الإنسان .

§ ٧ - ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر في مكافأة الموت في جميع الأحوال بل تتميز في غرق أو في مرض مثلا . § ٨ - في أي الفرص إذن تستعمل

- هو أيضا ذلك الذي لا يخاف - شبه بسيط في التعبير . وفي حقيقة الحال الحق عتق جدا .
 § ٩ - الفقر ولا المرض - لقد اعتنقت الرأفة هذا المبدأ في كل «مداواة» وقد وضعه أفلاطون في «غرياس» بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .
 - ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا - كما قيل أعظم الرجل الذي لا يخاف العار البتة .
 - ولكنهم مع ذلك كرماء - ويحتملون صروف المعيشة .
 § ١٠ - كذلك لا يمكن أن يقال - ربما تمكن المنازعة هنا في فكرة أرسطو وقد يمكن حتى أن نصف بالشجاعة عبدا يخترع بلا خوف ضربات حبل ظلم وقس . أبلينيوس أن نعبر «أبي كينين» وصف الشجاعة ؟
 § ١١ - في غرق أو مرض - يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة في أحد الطرفين أو في الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يترأى فيها الموت محفوقاً بالخطر الأعظم والأجمل معا . إنما هنا تلك أيضا ما يبرر تلك التضاريف التي تتبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ - على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جميل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تنهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ - ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتره الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجل البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الأصغر ما يكون أن يأسوا من النجاة و يأسفوا على موت لا يجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجاربهم وعادة مهنتهم . § ١١ - يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أو يغرق .

§ ١٢ - يجدها المرء في الحرب - لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أعص المشاهدة وأشدّها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ - أمام موت جميل - ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا فلكا ، موت حاد في غمام ،

§ ١٠ - فليس هو ورجل البحر سواء - الذين يفتنون غير متأثرين والعين عدم حساسيتهم يستمتع النفس في الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - فوائد عامة يفتضها العقل - عدم الشجاعة الخلة -
 بواطن رعب متخفية بالشجاعة - العاقلون - الرجل القوي - الضعيف - الجبان - نسب الشجاعة
 إلى البرورة وإلى الجبن - الأخلاق ليس دليلا على الشجاعة - الشخص -

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع
 الناس بلا تمييز . وإتينا نعي بالأمور التي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات
 العادية للإنسانية . والأمور الحقيقية بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن
 أن يُفزع عقلا متمعا بأدراكه التام ، غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق
 في العظم وفروق في الكثرة والقلّة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق
 على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي نطمئن بدلا
 من أن نفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يترعرع ولكن على قدر ما هو إنسان .
 فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يجابهها . بل
 على الضدّ هو يخافها كما ينبغي أن تخاف ، ويعتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء
 العقل أن تحصل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن
 تخاف أكثر أو أقل مما يلزم ، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب إلى أوريبيد ك ٢ ب ١

§ ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه المبروف . وأحيانا لأنواع
 ذلك المبروف .

- الأمور التي نطمئن - هذا التعبير في لغتنا (الفرنسية) شيء من المبروف ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الإنسانية ، يذكر الإنسان
 بالشعور بضعفه .

هائلة جداً وما هي مهمة في شيء. § ٤ - وربما تأتي هذه العاطلات المتنوعة
تارة من أن الإنسان يخاف مالا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير
ما ينبغي . وتارة أيضاً من أن الخوف لا يبرر له في اللحظة التي يخاف فيها ، أو من
أن الإنسان يخضع بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضاً هذه الفروق جميعها
بالنسبة للأشياء التي نطمئن عوضاً عن أن نخشها . § ٥ - والذي يمكنه ويعرف
أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله ، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة
في الوقت المناسب ، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه
الأوضاع ، ذلك هو رجل الشجاعة ، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير الأشياء
صحيح وطبقاً لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأفعال الخاصة هي دائماً مطابقة لخلق الفاعل ، ولما أن
الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التي يرمى إليها في كل واحد من أفعاله
هي مطابقة لهذا الغرض الشريف . وكل شيء ليس معيلاً إلا بالغاية التي يعمل

§ ٤ - هذه الكلمات المشروطة - يعني أنه يفترض تعديل الشجاعة هذا بخلق الفاعل ونحو الخصوص
في "لايبنتس" ص ٢٢٨ من ترجمة كوزان - ثم في "نقوان" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها
ص ٦٦ وما بعدها وفي "الجمهوريّة" ص ٢٤٣ وما بعدها - ويمكن أيضاً مراجعة "الكينونون"
مذكرات عن سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الإنسان يخضع - يظهر من أو سطرها ميل - بقصدته بلا عقل نحو النظرية الأفلاطونية .

§ ٥ - بتقدير الأشياء ، صحيح - ليس معنى ذلك ردّ المسؤولية تماماً إلى العلم الخيّر - بل معناه تقرير
أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يجد ما يجب أن يفعل . وهذا أقرب من الحكم بأنه متى فعل الإنسان شيئاً
دونه لا يعم ما يفعل .

- وميضاً لأوامر العقل - مبدأ أفلاطوني قد نشطه البرافقة وعمته .

عليها، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل
ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحقة .

§ ٧ — أما الأخلاق المعيبة هنا بالإفراط فالذي منها هو العدم التام لكل نوع
من الخوف فهو لم يسم باسم خاص ، وقد سبق بنا أن نبهنا إلى وجود كثير من المراتب
التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون ، إنه عدم
إحساس على الإطلاق بالألم متى ذهب الإنسان إلى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض
ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السليين" كذلك كانوا يفعلون ، والذي عيبه هو
إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحقة يسمى متهوراً ، § ٨ — وقد يظهر المتهور أحياناً
بأنه ليس إلا صلفاً ومراثياً في الشجاعة ، فإنه يريد أن يسند إلى نفسه ظاهراً ما هو
الرجل الشجاع في الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقتد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه
تقليده فيه . § ٩ — لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجاً من
الإقدام والجلين . وإن هؤلاء الناس المثلويين حدة متى لم يكن شيء يخاف ، لا يعرفون
البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ — والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ — الشرف والواجب — هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكود للشجاعة ، ويرى أن أرسطو قد
لا يحسب حساباً للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مركزاً كبيراً .

§ ٧ — وقد سبق — راجع إلى ميزك ٢ ب ٧ هـ ٢ ١٠ .

— "السليين" — أو الذلة ، راجع الأدب إلى أريديمك ٣ ب ١ حيث هذه الخلق مفصلة
أكثر منها هنا .

§ ٨ — المتهور أحياناً — إن المتهور يعنى الذكوة لا يتقهقر أمام الخطر وليس متهوراً ، ولكن يجب
أن يلاحظ أن أرسطو يقدر ملاحظته على بعض حالات عدم معرفة الحق أن الذين يفتنون أكثر
من اللازم قد يضطرون غالباً إلى التهور .

جبان ، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تجعل الانسان يخضع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتبعه . أنه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ - وبالتيه يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخالف دائما ، في حين أن المقدم هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ - على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم ما هم بالإضافة إلى الموضوعات نفسها ، غير أن علاقتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالإفراط ، والآخرين بالتقريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا فيما يفعل كما يهدي إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بجملة إلى ما بين يدي الخطر ، لكن متى جاء الخطر تنهفروا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصيرين على قلوبهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تأتي في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي بينهاها وأن

§ ١٠ - انظر دكرنا - في أول هذا الباب ، ف ٢

- بعدم الطمأنينة - لا يعرف أن يضمن عبدا يحكم عقله أنه لا يوجد ما يخوف .

§ ١١ - ادراك الرجاء - غير العقل بكلمة واحدة هي أقوى من اثنين التكنين الذين اصغررت

شعيرتهما .

§ ١٢ - بالإضافة إلى الموضوعات أعلاه - إلى موضوعات الخوف وهذه الآية .

- لكن متى جاء الخطر - نكرر في قوله .

الشجاعة الحقة تفتح الخطر وتحمله ، لأن الواجب يقضى باحتياله ، أو لأنه يكون من الضمير التخل عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعذيب الحب أو أبة حادثة مؤلمة ، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة ، بل هو حري بالحيان . وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء ، وحيث لا يُفتح الموت لأن اقتسامه بحيل ، إنما يطلب الموت فقط لأنه يراد انتفاء الألم بكل تمن .

فالشجاعة إذن هي تقريبا كذا رسمنا .

§ ١٣ - أن الموت فرارا من الاملاق - هذا يجوز أو سطو الانتحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والبيتاغوريون .

- بل هو حري بالحيان - هذا الحكم قاس ولكنه سلب .

- انتفاء الألم بكل تمن - ثبت هذه الملاحظة كذا من المواقف المؤلمة .

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلطة خمسة أصلية : (١) شجاعة مدنية ، أفعال "هوميروس" . (٢) شجاعة مدنية ، أفعال "هوميروس" . (٣) شجاعة مدنية ، أفعال "هوميروس" . (٤) شجاعة مدنية ، أفعال "هوميروس" . (٥) شجاعة مدنية ، أفعال "هوميروس" .

١ § - اللغة العادية تميز أيضاً أنواع أخرى من الشجاعة ، يمكن أن يعد منها خمسة أصلية . يبدأ الشجاعة المدنية التي تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التي وصفناها آنفاً . فإن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار لقاء للعقوبات أو الإهانات التي يوقعهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التي يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر حماسة يظهر أنها هي التي عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع تشريف . ٢ § - أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميدي" و "هكتور" ، إذ يصيح هكتور :
"يوليداماس بادي بدي سيلومني"

باب سبع - في الأدب الكبير ١ ب ١٩ وفي الأدب ر ١ ب ٣

١ § - يمكن أن تعد منها - لا يخفى أن الشجاعة لا يوجد من أنواع في ذلك البنية . وفي خمسة الأنواع التي يذكرها هي في الواقع خمسة من الاستجابات . شجاعة مدنية - تبدأ أفعال الشجاعة المدنية ، و في الأدب ر ١ ب ٣

في وصفه لها - يعني شجاعة مدنية

٢ § - إذ يصيح هكتور - الأندلس - الشجاعة والمدنية - ١٠٠

وإذا يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :

لقد أكرهت ديوميد على الفرار".

٣٩ - إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التي تكاد عليها بآدى الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير . فما نطمع فيه إنما هو الشرف ، وما نخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . ٤٠ - وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للأكراد الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فإن هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون لا بمامل حياة شريف ولكن بالمخزي بمامل الخوف ، وإن ما يريدون انقامه أكثر هو العقاب لا العار . فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامره ضرورة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فاراً عن قتله لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

- "ديوميد" - الألياذة - الشيد الثاني ، البيت ١٤٨ . وفيه أرسطو يذكر هذا الشاهد المختص "هكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أروبيج .

٤١ - التي تكاد عليها بآدى الأمر - الشجاعة في عظمة وفي حقيقيتها . راجع الباب السابق .

٤٢ - يقول "هكتور" - رب أخطأ أرسطو في أن سب أن "هكتور" ما هو مديوب إلى "أدمون" من الهيدرات . الألياذة الشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وفيه يستشهد أرسطو بالبيتين في كتاب السياسة ر . ٢ ب ٩ ص ١٢٥ من ترجمتي الطبعة الثانية . ولكنه في تلك الملاحظة غراما إلى "أدمون" . ومع ذلك في الموضعين محللة نص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أرفق أرسطو في الطبعة هو أن "هكتور" يبر عن الفكرة عيب صياغة مختلفة في موضع آخر من الألياذة . راجع ذلك الموضع الشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ - ذلك هو ما يستعده أيضا القواد حينما يأمرهم بأن يضرب بلا شفقة أولئك الجنود المختلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفون جنودهم أمام خنادق، أو عقبات أخرى من هذا القبيل، فإن ذلك هو دائما إكراه يأنونه، ولكن الإنسان لا ينبغي أن يكون ضحايًا بالإكراه أو بالضرورة، بل يلزم أن يكون شجاعًا لأن من الجليل أن يكونه.

§ ٦ - التجربة التكنسية في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضًا فعل الشجاعة. لذلك ترى كيف سارع لسفراط أن يرى أن الشجاعة هي علم. لقد تستطيع الخبرة أن توجد ضحمانًا في كثير من الأحوال المختلفة، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلشى الخطر أمام أعين الجنود المجرىين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طريقة عين، وغالب أمرهم أنهم إذا ظهرتوا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال. § ٧ - وهناك نتيجة أخرى مهمة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلا كثيرة وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم، والفضل في ذلك راجع إلى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آت واحد.

§ ٥ - لأنه من الجليل أن يكونه - وبعبارة أخرى لأنه هو واجب.

§ ٦ - سارع لسفراط أن يرى - راجع «اللائحة» ص ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٨٥ ترجمة ص ١٠ ف ١ كذا. و «المروءة» ص ١٢٢... الخ. يرى أنه المستفاد من أن يظل نظرية أفلاطون يفتقد إلى أساسها من الزور في بعض النقط.

- أنها تنفع العسكر في أمور الحرب - غير حذف قيمة العسكر المتأدين عن الحرب.

§ ٧ - نتيجة أخرى - ملاحظة حقة.

٨٨ - حتى ليحيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلاء كما يصارع من مهنتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا ، لأنه في المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون الزل على طيب خاطر ، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أيدانا . ٨٩ - يصير العسكر جبنا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أخط كثيرا في العدد والحول الحربى ، فتراهم إذن أول الفساذين في حين أن الأهالى ينتهون في مراكزهم ويعرفون أن يتونوا دونها ، فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يغزوا وبدا لهم أن آثروا الموت على أن يشترخوا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تصدعوا يادى الأمر بركوب الخطر مفتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء ، سارعوا الى الخزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

٩٠ - أحيانا أيضا قد يحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشته به ، فيعد رجالا فصلا أناس ينعتهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقض

٨٨ - حتى ليحيل أنهم - تشبه حين ومن جدا ، فان الجنود الطيبة يا نوع من احتقار المدبرين كثر على العسر .

٩٩ - يصير العسكر جبنا - إذ أربح الحرب به الف من من هذا القبيل .

- هرميوم - موضع من البيوت في مدينة كورنثى ، حيث فر العسكر اليوسيون - رأوا أهالى كورنثى الذين غلبوا الحواب مدبهم حتى لا يستحيوا أن يدعواها هاربين فانيه قاربوا شجاعة واستندوا حتى آخر رجل منهم . ٩٠ - شرح أسطراط -

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء - أسطراط على آثار ايفور والتجرب من المؤرخين ينسب لمراد العسكر البيوتية ال الخوف الذى أعزاهم حين رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها ، فإذا اتخذ الإنسان في هذا الموضوع ذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سريع الغضب . ولا شيء كالحفظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال "هوميروس" :

"إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه"

أو قوله :

"يوقظ في صدره قوته وغضبه"

أو قوله :

"وقد نفخ الغضب الحاد منجorie ..."

وكان دمه المضطرب يهل في قلبه "

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من رقيقة وسورة .

§ ١١ - الناس الشجعان حقا لا يفعلون إلا بأحاسيس الشرف ، وما الغضب إلا لمساعدتهم وبشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على قصد لا شجاعة لها إلا بحريض الأثم فيؤم أن تضرب أو أن تخاف . فهي لا تقصد إلى الإنسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها ، فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الأثم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر بشيء مما يتردها .

§ ١٠ - الغضب الذي شعر به - الألياذة - شديد ١٦ بيت ٢٢٩

- في صدره - الأورديسة - شديد ٢٥ بيت ٣١٩

- الغضب الحاد - نفخ - قلبه ...

- دمه المضطرب - هذا البيت لا يوجد الآن في نص الحاشي "هوميروس" .

§ ١١ - إلا بأسر الدواب - ذلك في الواقع هم الشجاعة الحقة ، ولا يمكن بها "عز الأبطال على حيوان به شجاع .

وعلى هذا الحساب الخير أنفسهم متى جاءت كان عندها من الشهادة، لأنها حينئذ مهملات ضربت لا تترك خلفها. كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الرضا يفعلون في الغالب فعلا من الجرأة بمكان.

§ ١٢ - حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطيئة بواسطة ألم أو غضب تكون من الشهادة. ومع ذلك فإن الشهادة التي يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هي تلك التي يولدها فيها الغضب، بل قد تعبر الشهادة الحقة متى أمكن الغضب أن يظم اليه التدبير والاختيار الحر لغرض معقول. ومع ذلك فإن الغضب هو دائما إحساس مؤلم، على ضد الانتقام فإنه لذة. حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى النزول بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شهادة. لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل المبادئ، بل هذا ليس إلا الشهوة. فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن هذه الاحساسات شيئا بالشهادة بعض الشيء.

§ ١٣ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح. فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

- السبع أصبا متى جاءت - إشارة الى تشبيه الشهوة الذي استعمله "هوميروس" ليمثل "بها كس" يكون له تحفه شهوات الفرواديين كما لا يخفى حمار جالس من مربب الأعداء الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها.

فعلا من الجرأة بمكان - ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة.

§ ١٤ - إحساس مؤلم... هذا - حينئذ ألم أو لذة هو الذي يدفعنا الى أعمال الشهادة وليس هو هذا إحساس الذرف أو الواجب، والشهوة هي التي تقهنا كما يقول أرسطو.

§ ١٥ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا - هذا هو الضرب الرابع من الشهادة.

على أعداء عديدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطعنة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي يبنوا آفقا . والآخرون ليسوا على هذا الأقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء . ١٤٨ - فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا ميثون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحسن الأمر على ما قدروا ركنوا إلى الفرار . على صفة ذلك رجل الشجاعة الحقة كما رأيت . يحتم كل ما هو مخوف . أو ما هو كذلك في ظاهر الأمر لدى قلب الإنسان . يسبب أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يقتحمه . ١٤٩ - ترى أيضا لماذا يرى أن في احتفاظ المرء بأقدامه وسكينة في الأخطار الفجائية من الشجاعة الحقة أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الأقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعودده وأنه قليلا ما يأتي من التدبر الذي رتب من قبل . فإن الأخطار التي توقعها الإنسان من قبل يمكنه فيها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضي هي وحدها التي تقود في الأخطار غير المتوقعة والفجائية .

- وجه شبه - بين هذه شجاعة كالتورية وبين الشجاعة الحقة .

- التي يدها آفقا . ر . الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت مجادة الجند المزمين التي ذكرت آفقا .

١٤٨ - كما رأيت . في الباب السابق .

- جميل - هذا هو الشبه السابق آفقا .

١٤٩ - في الأخطار المتوقعة - يصاح حسن توقع لا حد فيه . وعلى هذا يعجب الإنسان

شجاعة "فريسيوس" الذي لم يفرح لما رأى بلدة فيل "فريسيوس" .

١٦٨ - وتتراقد يكتفى أحيانا جنل الخطر بالظهور بالشجاعة، فالذين لا يستمدون
 ثباتهم إلا من هذا الجهول لا يختلفون كثيرا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل
 في الظفر، لكنهم أيضا أقل استجابة للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم،
 في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا. فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض
 اللحظات. أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم يندفعون وأن الواقع على غير ما حسبوا،
 أسرعوا الى الفرار. ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسيوتيين"
 ظانين أنهم من أهالي "سيبونيا".

١٦٩ - يمكن إذن أن يرى جليا ما تقدم من هم أهل الشجاعة الخفة، ومن
 ليس لهم منها إلا الظاهر الباقه.

١٦٩ - اقترأ - صرحت بدمعس، الأخير من ضرورت الشجاعة وهو شجاعة التي لا تهم، لا من
 الجهول.

- أدنى اعزاز لا تهم - آخر أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية. - وإن كانت عبارة قد استعملت
 في بعض النسخ.

- "للأرجيين" - "كسيبوتيون" في تاريخ الإغريق لـ ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ نسخة فيرمان ديديوت
 يروي هذه الواقعة بشيء من التفصيل.

الباب العاشر

الشجاعة هي دافعة جنة وحدها هو ما يجعلها أفعالاً عظيمة - الحساسية - العصبية هي العمود
تتضمن عليها وجهود ذات مؤلة - حانية نظرية الشجاعة .

١ § - ولو أن الشجاعة ترجع إلى احساسين الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتهما
بهذين الاحساسين ليست واحدة بينهما . فكلما يزداد ظهورها في الأحوال التي هي
موضع لخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد
ويبقى في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذلك الذي لا فصل له إلا في تحويد
الخيار الامسب لطمأنينته . ٢ § - حينئذ ينقطع في من يسعى بجاء الصبر على
المشقات المؤلة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة تكون أعمراً صعباً جداً يكون
البناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتيال الأمم أصعب من الامتناع عن اللذة .
٣ § - ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذية جداً .
وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تعجب عما جاذبها القوي . يمكن أن يشاهد

ذلك في الأدب الكبير ١ - ١٩ وفي الأدب الصغير ١ - ٣ ب .

١ § - في احساسين الخوف والطمأنينة - أشجع الشبه الذي ذكرته سبق على لغة " طمأنينة " .
- في الأحوال التي هي موضع خوف - ذلك في الواقع هو الشيء الذي الشجاعة في أدبها - من
أن انصاف بينه أحدهم بالحق إلى حال ما . ولا يصنع الإنسان أن يعيش معه إلا حين يكون خوف
محور .

٢ § - كما قد قيل - لا شك في أن الشجاعة أعمق شيء يند أن قول أحد الشعراء وهو : كانت في بيت
الشاعر الذي قاله " هي يود " . " الأفعال والأراء " ص ١٠٠ من مجلة " يومين جديد " ونحو
أيضا " فروغاني " ص ٧٧ زحمة وكثرة الكواكب .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجوارح . فإن الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لمدينة جدا لهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يلقونه حقيق به أن يكون شافيا جدا . ولما أن المظار في ذلك عديدة ، والفرص المقصود هو مع ذلك غير جليل . فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ - إذا كان الأمر كذلك وإذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يصحكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة ، وأنه لا يتعرض لها إلا إذا كان مكرا . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل . ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالصبر سعاده تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس النعم التي هو يقدرها حتى قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شيء . بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الجروب . § ٥ - على أنه في تعاطي كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة إلا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ - في مباراة الجوارح - لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول يست من الشجاعة أعمال الجوارح .

بل يوجد فقط ما لا يشك أن الإنسان يجهل أحوال نفسه والتعب في حيل مكافأة عتيقة .

§ ٤ - إذا كان الأمر كذلك... شجاعة - التشبه ليس دية في الصعد وإن جزء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا السريرة الذي يتولد من القيام بالواجب .

§ ٥ - بعيد عن العمل به أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة " كنت " في مقاله الشهيرة على معقول الواسع - ولا أدري إذا كان أعلاميون والفروانيون يكتوبون من رأي " كنت " وأرسطو - راجع " انتقاد العقل العمل " ص ٢٦٩ ترجمة ربي .

٦٨ - على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه
المواقف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم
مزية أخرى ، غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار ولجعلوا حياتهم
عوضاً لأجر زهيد .

٦٩ - هناك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الإنسان بلا كبير عناء من
أن يكون فكرة مصبوحة نوعاً من ماهيتها لما قد ذكر .

٧٠ - لا غير - يمنع - يظهر أن هذه الفكرة تعلق به فلو أن هذا على شجاعة الجند وثباتها كانت
في محلها .

إن نظرية شجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الصغير أو بدوهم واردة عن هذا التعريف أو تعريفاً .
ولم أرسلوا بعد في بحث حجة أصوب للشجاعة . وقد يقال هو فقط أن هذه الفكرة الأصوب ليست
مرتبعة عن هذا التعريف .

الباب الحادى عشر

في الاعتدال (نفسه) وأنه لا يفتقر إلا إلى لذات البدن بل على بعضها فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في لذات العبد والسبع - ولا يكون في لذات النمل - لا بالواسطة - عدم الاعتدال بنفس خاصة اندوق على وجه أخص وخاصة النفس على العموم - مثل "هيراكليس الأركي" - حتى عدم الاعتدال الذي هو على ميز ودرجتي ما - عدم الاعتدال لا يجمع حتى نفس لا في بعض أجزاء البدن .

§ ١ - نتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا أن الاعتدال هو الوسط القيم في كل ما يتعلق بالذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك . وليس التعادل على سيرة واحدة . ومع ذلك فإن الفجور الذي يجتاز كل الحدود يظهر في الأشياء أعيانها على السواء ، ولنفترض الآن على أن نعين من بين اللذات ما هي التي يطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ - ولنقسم اللذات إلى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلاً لذلك الطمع وحسب العلم . لا شك في أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يجمع قسماً حاداً بالشئ الذي يحبه ، غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال . بل نفسه هي التي تشعر بهما . لا يقال على الإنسان بالنسبة إلى لذات من هذا القيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

- باب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أريستو ك ٣ ب ٢

§ ١ - الأجزاء غير العاقلة للنفس - راجع ما سبق كما من قسم أجزاء النفس ك ١ ب ١٥ ف ٩ . لا يجوز ، بل العاقل هو ذلك الذي كل عمله أنه يطبع النفس ولا يحاط به . هذا هو موضع الفصل في الأخلاقية كما أن جزء العاقل هو من صفات النفس العقلية .

- قلنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢

§ ٢ - أنه معتدل أو غير معتدل - يمكن أن يبه هذا النسبة التي تراه أرسطو مما يلي من يخص لذات العبد . إن الطمع وحسب العلم يمكن أن يجهز بهما إلى أبعد مما ينبغي . ويمكن أن يخطئ المرء فيها إما بالفرط وإما بالتفريط .

الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة وحكاية القصص
 ورفضون أيامهم في أشد الأشياء نفاحة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . انك
 لا نسميهم عديمي الاعتدال لأنهم ولا الذين يخزون بلا حساب نفقة أموالهم أو أحد قائلهم .
 § ٣ - الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن . بل لا على كل اللذات البدنية
 بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات
 التي تثيرها الألوان والمصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين .
 ومع ذلك يمكن أن يفرد أن حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات
 من هذا القبيل يمكن أن يجمع بها كما ينبغي . ولما أن يفسق فيه سواء بالافراط
 أو بالتفريط . § ٤ - ويعبرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر
 البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرطون في تعاظم الموسيقى
 وأعمال التمثيل . كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .
 § ٥ - كما أنه لا يقال ذلك فيما يخص الروائح إلا أن يصحكون غير مباشرة
 وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البخور
 أنهم عديمو الاعتدال في أمر الروائح ، بل نقوله بالمجرى على أولئك الذين يحبون رائحة
 الأعطار والتوابل . لأن الناس عديمي الاعتدال يتذوقون بهذه الروائح من حيث إنها
 تذكرهم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ - وربما رقى الناس آترونها
 § ٣ - الاعتدال - هذا هو مبدأ الحقيق حول رائحة قوية يوجد . وهو لا يقتضي على اللذات
 الشهوانية بعض قوة كثرية .
 § ٥ - لا أن يكون غير مباشرة . يعني والتذكر على تثير هذه الروائح أو بوجوهات التي
 توقظها .
 الأشياء التي يرغبون فيها بشغف - يعني هذا لذات الحب كما يعني هذه الأصوات العديدة .

يتلذذون عند الجوع براحة الأطعمة وحدها - حينئذ يكون تذوق اللذائذ من هذا القبيل من شأن الإنسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذي شدة ما يرغب في أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الإنسان لا تعرف اللذة التي تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الواسطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة في الشعور براحة الأرباب ، ولكن لها لذة كبرى في أكلها وإنما الراحة هي التي تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة في سماع خوار الثور ، بل لذته في اقتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذي يظهر أنه يلد له . كذلك لا يفرح إلى هذا القدر بأن يرى أو يلقى " إيلأ أو أي غزيرية " بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حينئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التي هي عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هي غير جذيرة بالإنسان وأنها سبعية . § ٩ - الخواص التي ترجع إليها هذه اللذات هي النفس والذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا إلى حد محدود جدا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فإنه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاعتدال محل العذرة فربما هو غير برادى -

§ ٧ - الحيوانات غير الإنسان - يدعى أن الحيوانات ليست بدرجة الاعتدال ما دامت لا تستطيع مقدرة الحرية التي تفوقها .

- إيلأ أو أي غزيرية - هذه هي غزير " هوموس " بعينه . ر. الألفاذا . بقية ٣ بيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذي سبب بوجعه -

§ ٨ - التي هي عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعني لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يسند إليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا إلى حد محدود جدا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال في كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أوسطير يرد لذات الحرق

الطعموم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأثيمة أو يذوقون الأظعمة وهم يظنونها ولكنهم لا يتذوقون هذا التذوق ، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراء لذتهم ، بل هي في الاستمتاع ذاته الذي لا يحصل البتة إلا باللمس في لذات "الأكل والشرب" . هـ في تلك التي تسمى لذات زهرة (فينوز) . § ١٠ - فإن نهما مشهورا هو " فيلوكسين الأركسي " كان يخفى أن يصير زوره أطول من زور " غريبتي " وهو يعتقد بحق أن لذته في البطنة كانت تأتي من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذي هو أصغر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال ، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استعمل فيه الإنسان في ذلك من حيث إنه إنسان ، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء . مما هو يهيم في التمتع بتلك اللذات . وعلى الأخص في المعكوف عليها وحدها . فإنه يختصر فيها حينئذ أرفع اللذات التي يمكن أن يعطيها اللمس . أعني تلك التي تحصلها الرياضات والبلوك في الجباز والحرارة المعشاة التي تتولد عنها ، لأن اللمس كما يجمع به الشراء ليس في اليد كله . بل هو ليس إلا في بعض أجزاء خاصة من البدن .

إن لذات اللمس . لأن الأظعمة باللمس مباشرة صفت الحق . ويظهر أن هذا الفرق هو راجع ، وأن
أنه كان الأول الاحتفاظ بغيره الذي من الحواس .

§ ١٠ - " فيلوكسين الأركسي " . وفي بعض النسخ المخطوطة يذكر هذا الاسم . وفي الأدب إلى أوديسم ٣ - ٢ . فذكر أيضا هذا الاسم المتصور . ووردت كذلك يعني أن جريه هكذا : " فيلوكسين
إلى الأركسي " . ولكن أثرت العبارة الأخرى ، وأن " الأركسي " كما هو مضمون مقابلة في " مقفلة " .
وإن جميع الصنف كان ذا شهوة طبيعية في الأزواج العادية .

- أكثر جميع الحواس شيوعا . وإن جميع الحيوانات بلا استثناء ، فلهذه الحاسة كإنسان .
- الرياضات والبلوك . من العرب ويصحبها بين اللذات وخصوصا معها في الذكورية بل أن في
لمس . دون ذلك خاص .

الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والمادة - رغبات حادة وحسنة - يظهر الإنسان دوراً في أمر
الرغبات الطبيعية . ويظهر على الناس في الحيوانات الخاصة بالإنسان من قبل أوجه قوية الملاحظة .
الاعتدال في الآلام أصعب تعريفاً منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذة هو غير - نادراً وليس من
الإنسانية في شيء - برزات الإنسان المعدل حقا .

١٨ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتملها الإنسان بعضها ما يكون بالبدنية
عاماً لجميع الكائنات . وبعضها خاص بها كسجدة بإرادتنا التي تضربه علينا ، فائدة الغذاء
مثلاً هي طبيعية محضة ، لأن كل إنسان يرغب في الغذاء جامداً أو سائلاً متى أحس
الحاجة إليه . وفي الغالب يشعر بها بين الرغبتين معا كما يشعر على قول " هوميروس "
" بالرغبة في صاحبة متى كان شاباً في ربيع العمر " . ٢٨ - ولكن كل الناس
لا يشعرون بلا استثناء برغبات معينة . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة معينة .
ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا ، وهذا لا يمنع مع
ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماماً . لذات البعض ليست
لذات الآخرين ، وبالنسبة لكل واحد منها توجد أشياء أعلى من أخرى مأخوذة
بالمصادفة . ٣٨ - حينئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ ، بل
في الغالب أيضاً لا يقع الخطأ إلا إلى جهة واحدة أعني إلى جهة الإفراط . حينئذ
أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها إلى أن يشبع الإنسان فوق أخذ ذلك

- الباب الثاني عشر . ١٨ - على قول " هوميروس " - الألبان ، الشبث ، ٢٨ بيت ١٢٩

٢٨ - أن من الشيء ما هو خاص بنا - ومن يقف أودع على أمر هو من البساطة والبدنية
بهذا المقدار .

٣٨ - من النادر أن يقع الخطأ - هذه الأذواق المتداخلة جميع من في الواقع أذواق مختلفة .

فغالب بالكفة التي تناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يفتح بأن
يؤتي مجرد الرغبة في سد الحاجة ، لذلك نسمي نهمين وبطنين أولئك الذين يرضون
هذه الرغبة الى ما وراء حد الضروري . وهؤلاء هم دائما تقريبا طلباء خسية
نسقط أنفسهم بهذه الرذيلة .

§ ٤ - ما غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس
الخطايا والخطايا الأكثر تنوعا . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك
شعبا للشهوات التي تستولى عليهم يجرمون ، سواء بحبهم أشياء لا ينبغي حبها ، أم بأنهم
أحيوها بلا حدود . أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العامي ،
أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق . وهكذا يتعرف
الناس عدو الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات ، فارة يتبدلون بأشياء لا يحق
أن تلذظهم لأنها مكروهة ، وفارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها بما يوازون بالاستمتاع
الحدود ويتعاطون كما يتعاطاه أجنى الناس .

§ ٥ - حسينا هذا القدر في إرضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر اللذات
وأنه مذموم .

§ ٦ - أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر
الإنسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب شديد الاعتدال إذا هو لم

§ ٧ - في أمر اللذات الخاصة - فلهذا يسمى من اللذات : اللذات العامة بطبع
حيوات . واللذات الخاصة بالإنسان . ويمكن أيضا أن يسمي اللذات التي هي تخصية للإنسان من
الأفراد أو الأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٨ - في أمر اللذات - ما على ما قلناه يكون الأول هو تحديد المعنى فقال : « بعض اللذات » .

§ ٩ - لا ينبغي ... أن يقدر الإنسان على معاناتها . - يعني قوة ذات كى يعاينها نوع من النوع . وهذا
هو الذي يترجم معنى الاعتدال - وليس الاعتدال في حقيقة الأمر بكاد لا ينفك إلا بالقدرة . فلا يقال على

يستطيع احتياطا . وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذي يتالم أكثر مما يلزم لقوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هي التي تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتالم من فقد اللذة ومن الحرمان الذي يجتنبه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يذله وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إشار موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضحي بها في سبيلها . لذلك هو يالم الألم الحاذق طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع أعماله . لأن الرغبة هي دائما مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هي التي توجد الألم .

§ ٧ - ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويحتمون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص القطيع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كانت هناك كائن لاشيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أي شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البته .

وحيث إنه معتدل من غير أنه يستطيع أن يكون به سلطان على ألمه . ومن المحتمل أنه هذا الفرق المغزى الدقيق كان سابقا في اللغة اليونانية كما هو في اللغة (عربية) .

- اذا هزم يئام من فقد اللذة - وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يثبت يكون ما سنده في عروسية كما سنده في اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٨ - من يخطئون بالتفريط - ربما كان أرسطو لم يتسعد في هذا الصنف الملازم لجميع الانساني مثل ما فعل أفلاطون من يصاحبه إياه إصاحبا حكما .

§ ٨ - الإنسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هذا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يشغف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحزن بكراهة هذا الاستنزاف . وعلى العموم لا يتحقق البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يحكف على الاستمتاع بشيء أكثر مما كان . كذلك لا يتألم إلى ما فوق الحد من حرمانه . رغبته هي دائما معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا ينحسف في مقربة ، وعلى العموم يبقى جميع الخطايا من هذا القبيل . ويبحث بقدر وبالسبيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الرضية . بل يتعاضى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضرة الباقية ولا فوق نزوته . لأن الذي يتشى هكذا بقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا بما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ - الإنسان الحكيم المعتدل - هذه الموصلة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والخل ، -
- يفتن به العقل القيم - هذا المدأ قد صار الصيغة العامة للواقعة وفي الحقيقة أنه جميع ما سوى
من الأخلاق مطروحة تحت هذا المدأ الذي يجعله الأخلاقون قبل أرسطو من الأهمية بمكان نظرا .

الباب الثالث عشر

الظنونة بين عدم الاعتدال وبين الخير . عدم الاعتدال يظهر أنه أفسس في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يعاها الانسان بالطبع . عدم اعتدال الاعتدال وهو، سلوكهم . يرمي الزميل أن يسير رغبة على منتهى العف . كما أن العدل يجب أن يتفصح أن أوامر مربية - حكمة طريقة الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن . فإن منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الأثر يهدم طبع الكائن الذي يعاها وينسده . أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك . فهي إذن متعلق بمرادتنا أكثر منه . ومن ثم نرى كيف أنها يمكن أن تخرج علينا اليوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجعانات التي تولدها ، وفرض اللذة التي تسنح في الحياة عديدة . وهذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر . ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فإن الجبن لا يظهر أنه إرادي على السواء في جميع الأحوال متى لحص على وجه التفصيل . فإنه إذا لم يكن مباشرة ألماً في ذاته فعلى الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألماً يخرجه عن رشده

باب ١٢ - § ١ - أدخل في باب الإرادية من الجبن . فما كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشهوة . كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين الظاهرين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ - نزع طبع اليوم بحق . ومع ذلك فإن الجبن يخرج علينا من اليوم أكثر مما يخرج عدم الاعتدال . أنه لم يظهر أول أسوأ وأشد أضراراً لكرامة الانسان .

§ ٣ - إرادي على السواء في جميع الأحوال . وقد كان هذا هو السبب في جعله أشد سوءاً . إذ يخرج الانسان عن أسأته فلا يرى فيه إلا عيبه التي هي مستقلة لطاعة جميع العرائز التي تسلط عليها وتنفذ قدرها . يخرج عن رشده . ويمنعه من ضبط نفسه حتى في الظروف المعصية التي يكون الأمر فيها للواقع

وبدفعه الى حد أن يلقي أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيق . § ٤ - بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضده ذلك ، فإن كل واحد من الأفعال الخاصة التي يغلب المرء نفسه بأنها هي إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب في أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ - ونحن نطبق هذه الكلمة عليها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمل الآن أي الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن ينبغي أن الترتيب الزمني يقتضي أن الثانية تليق اسمها عن الأولى . § ٦ - يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انصرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغي أن يرد إلى الاعتدال وأن يهذب تهديبا كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الميل للأشياء الوضيعة ونحوه ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هي الحال التي فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة . ولا شيء يعادل فيهم حبهم الجامح للذة . § ٧ - إذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للعزة الذي ينبغي أن يتسلط عليه

§ ١ - إذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروى نفسه .

§ ٢ - نتيجة لعدم أمن إرادية . هذه الملاحظة يمكن أن تعقب أيضا عن جميع الرذائل . ونحن هذا المعنى قال أعلامون إن الرذيلة جزء إرادية .

§ ٣ - عن خطايا الأعداء - لغيا (الفرنسية) نسبت كلمة اليونانية في صلاحيتها لهذا الارتفاع . ولا يمكن أن يقال على الأطفال أنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر تركهم وعدم طاعتهم .

§ ٤ - أن قد انصرف هكذا معنى هذه الكلمة - وعلى هذا هي اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان مختلفان إلى حد لا يمكن أن تطبق عليهما الكلمة بعينها بدون تخطئة ما .

الرغبة والطمع . هذا التفسير هو الذي أفضى إلى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٥ - جزء النفس هذا - الذي لا عقل فيه بذاته والذي كل أمليه أنه يلجج العقل .

قائه ينمو الى حد بعيد ، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذي لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تعاطي للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التي تقابلها . ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الإكراه فإنها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل ، أمكن أن يسمى مطيعا مؤذبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التي يجب على الطفل أن يظهرها في كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربييه هي الطاعة التي يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤدبها للعقل . § ٩ — على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذي يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي ، ويرغب فيه كما ينبغي ، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ — هالك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تعد تطبيقات خاصة سواق تربية الأطفال أم في الحياة .
§ ٩ — مطيع مؤدب — قد استعملت الكلمة يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار الممارسة التي يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوى — المجرد عن العقل ر — فيما سبق لك ب ١١ ف ٩
§ ٩ — إلا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الفاعل الانسان إلا ما هو قادر على عمله . فمن القليل أن رغبات النفس المهدية والمشيرة منه زمن طويل على عادات التقضية لا بد أن تصبح خائفة من كثر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فن تكون رغبات قاهرة ولا غير قابلة لأن تطفئ .

انتهى الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني ، وأوله : " الكتاب الرابع "

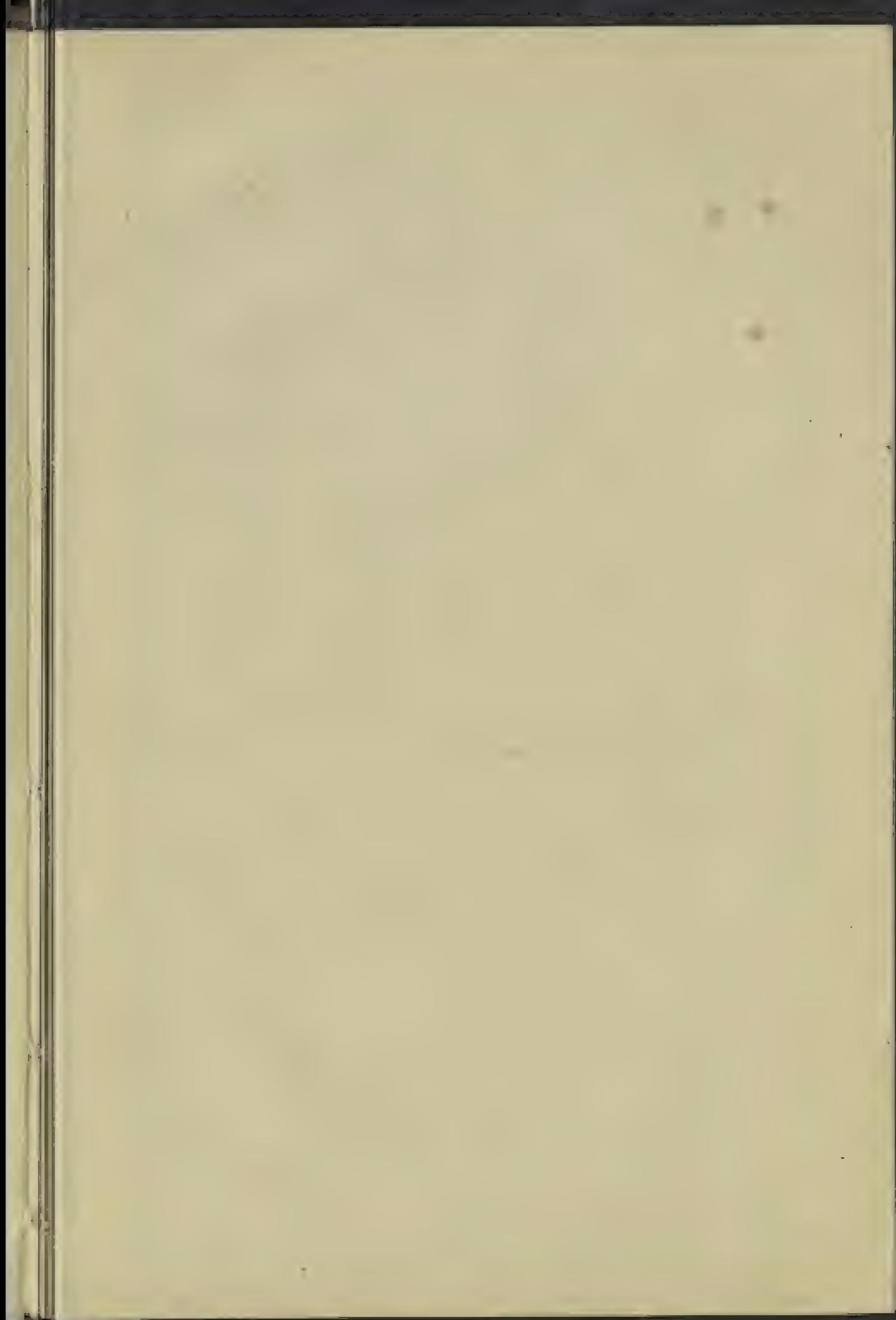
اصلاح خطأ

التصدير :

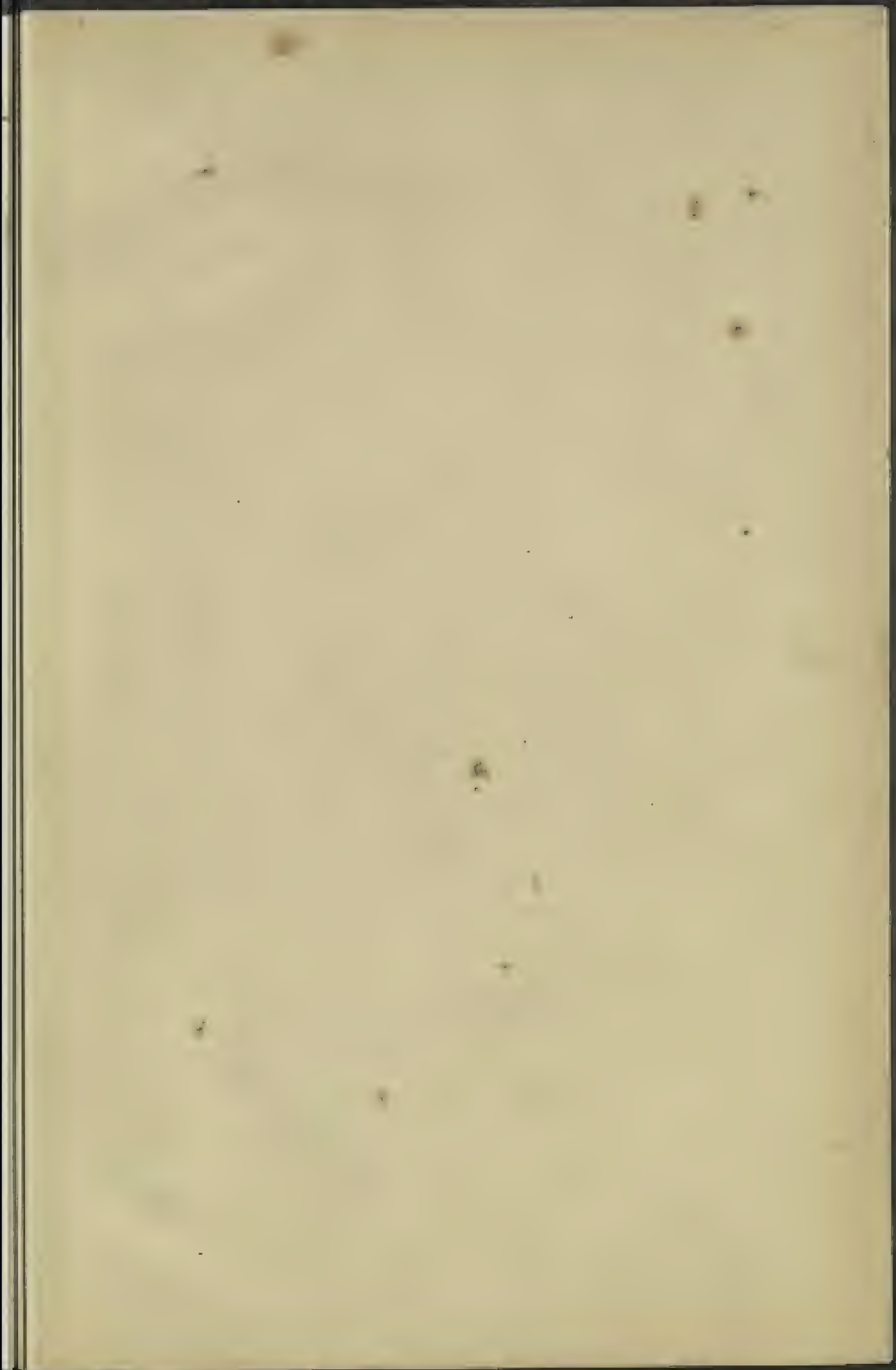
سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	لأمين	لأمين
٥	٤٥	بن	أبن
١٦	٤٥	وماعديهم	وماعادهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	اللفة	باللفات

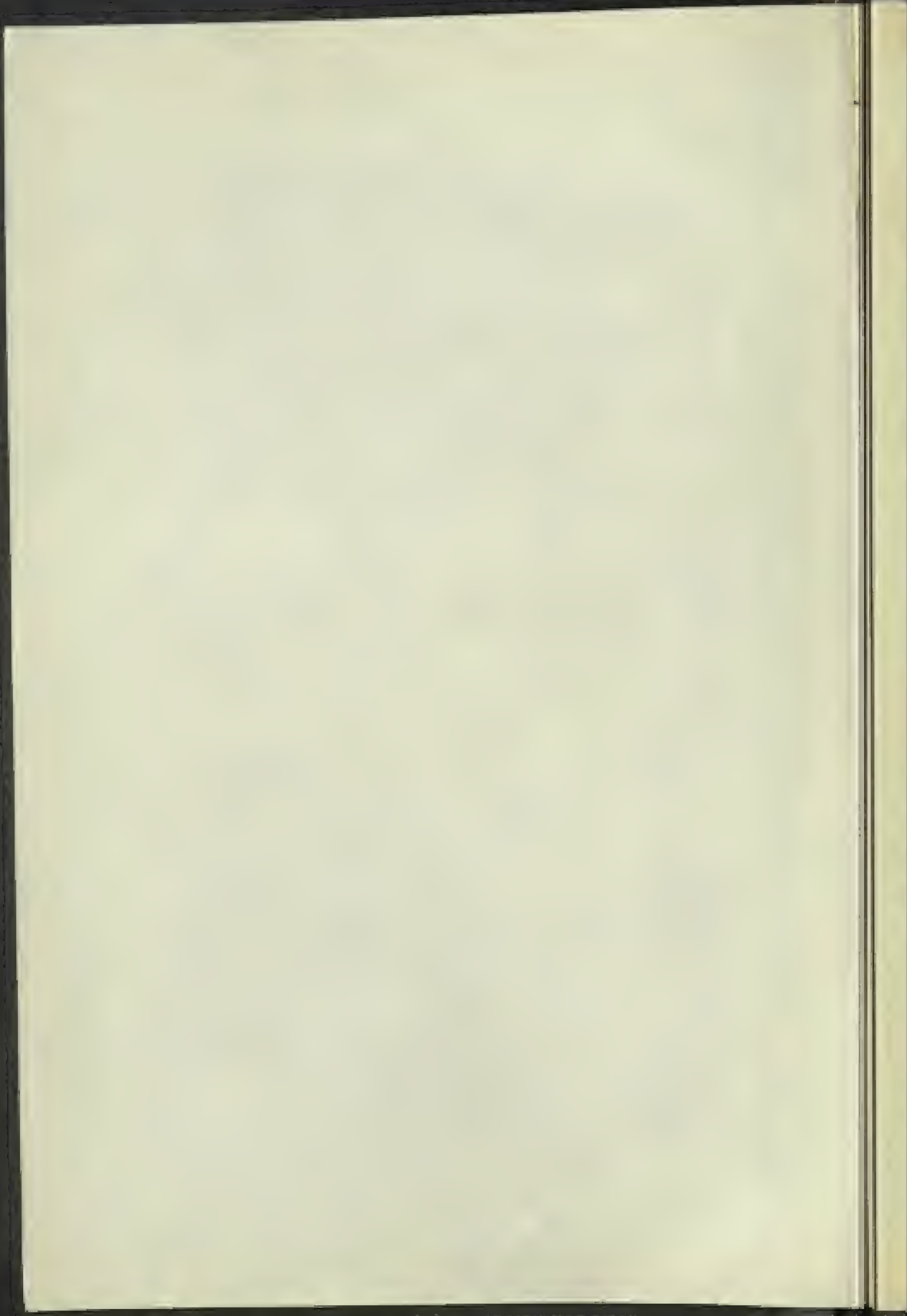
الجزء الأول :

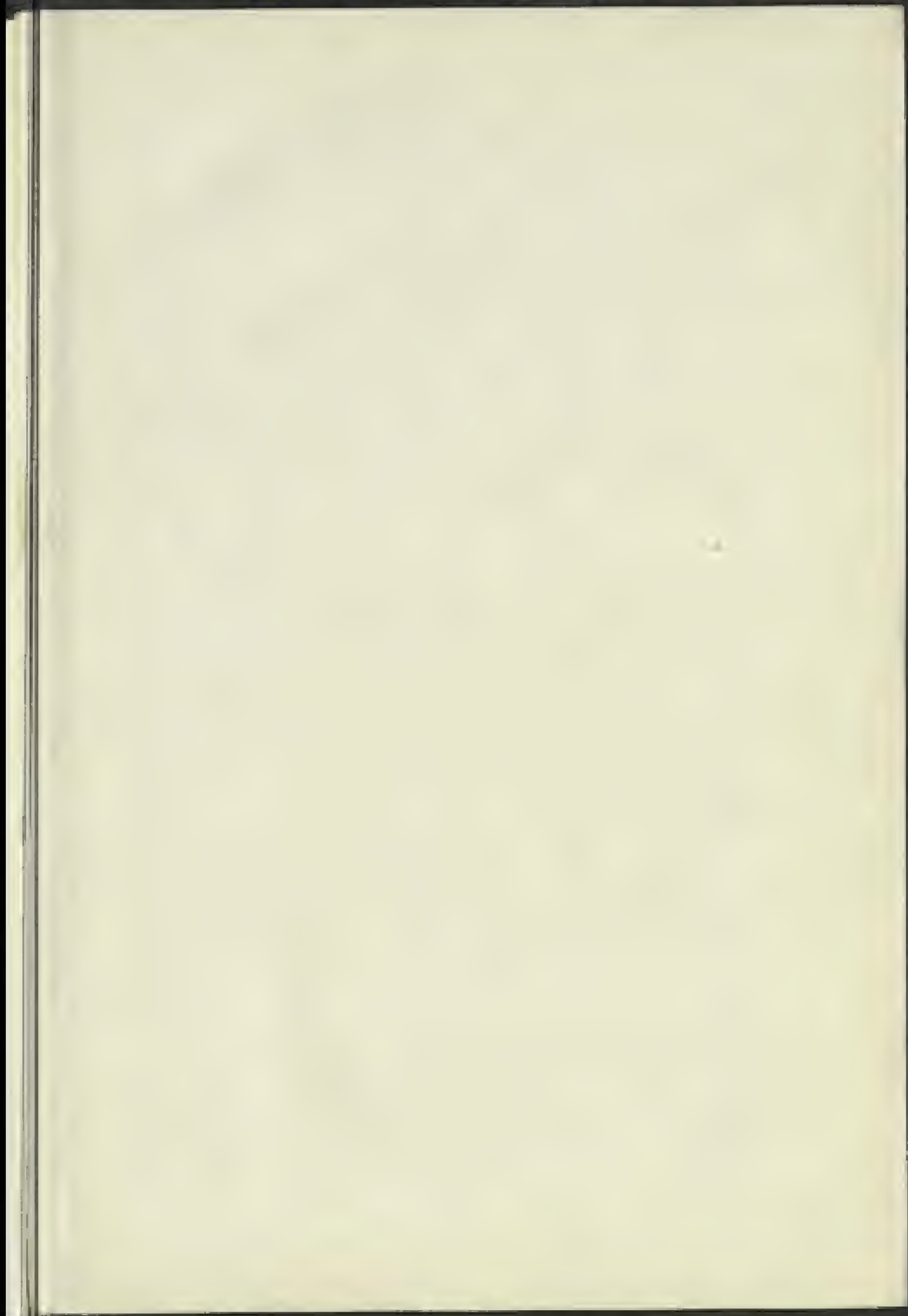
سطر	صفحة	خطأ	صواب
٣٥	تعليق	البيان	الخطابة ١ (المراد به ترجمة (ربطه بنه)) وفي كل موضع يذكر فيه البيان يكون الخطابة ١
٤	٣٩	مقدمة	بمقدمتها
١٤٨	تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما يفتقونه
١٦٧	تعليق	شعشعرون	شعشعرون
١٩٢	تعليق	زل	زل
٤	١٩٣	متن	الصفة

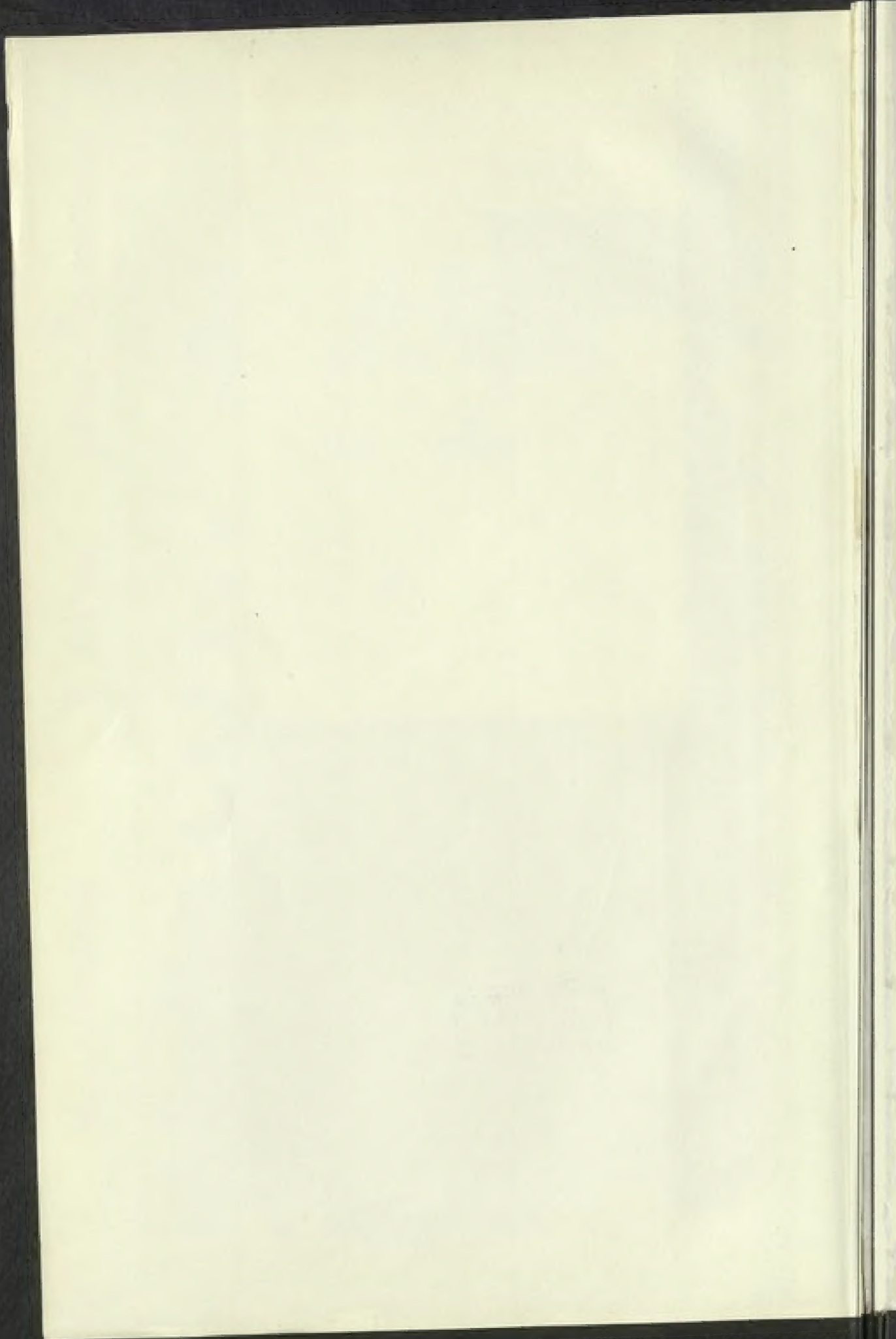


(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣ ١٥٠٠)

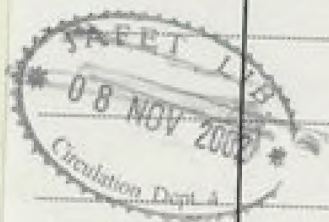








DATE DUE



AMERICAN UNIVERSITY
LIBRARY
OF BEIRUT

C-2

CA: 888.5-A71A v.1

ارسطو طاليس

علم الاخلاق الى نيقوماخوس

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01006744

A. U. B. LIBRARY

